التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية

دراسات لكبار المستشرقين

ألف بينها وترجمها

عبد الرحمن بدوى

الطبعة الثانية

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلى باشا — القاهرة
١٩٤٦

تنبيه

ما بين معقوفتين هكذا [. . . .]

تعليق من المترجم

فهرس الكتاب

معارضة التراث

ملحق تراجم

تصــــدير عام

هذه أنحاء من البحث فى الحياة الروحية الإسلامية قد تبدو للناظر العابر على قدر من التباين عظيم ، وحظ من التنافر غير قليل . ولـكن الإحساس المرهف النفاذ إلى جوهر المشكلات ، المدرك لما بينها من صلات ، سَرعان ما يتبين الجامع الذى يجمعها ، والوحدة التى تـكمن فيها وفى الآن نفسه تخضع لها ، فيرتفع بها جميعاً إلى مشكلة واحدة ، هى فى هـذا الباب مسألة المسائل ومشكلة المشا كل .

كيف لا ، وهى مشكلة الحضارة الإسلامية نفسها ، ماهى ، وماجوهرها ؟ وما مكانتها بين الحضارات العالمية ؟ وما هو حظها من السمو والامتياز ، وما هو بالتالى حظ حامليها أو خالقيها من الطرافة والجدة ، بالنسبة إلى غيرها من الحضارات ، وبإزاء أصحاب هذه الحضارات الآخرين ؟

نعم ، نحن هنا بإزاء مسألة معينة أو شبه معينة ، وتلك هى تاريخ التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية . إلا أن هذا التاريخ نفسه ليس شيئاً آخر غير روح الحضارة الإسلامية وهى تحاول على مَرّ زمانها أن تـكوّن مقوماتها ، وتحدد خصائصها ومميزاتها ، وتنطبع بالطابع الذى يقتضيه جوهرها . فعن طريق موقفها من هذا التراث ، سواء فى حالة الأخذ عنـه وفى حالة الثورة عليه ، نستطيع أن نعرف هذا الطابع ، ونتبين تلك الخصائص . ولعل هذا أن يكون مقياساً من أجل المقاييس التى يمكن استخدامها فى فلسفة الحضارات : فـكما نستطيع أن نـكشف عن خصائص الـكائن العضوى الحى من سلوكه بإزاء الوسط الذى هو فيه ، إن فى تأثره به أو فى رد فعله وتأثيره فيه ، كـذلك روح الحضارة — ولعلها أن لا تـكون أقل حياة من الـكائن العضوى — نستطيع أن نـكشف عن حقيقتها من موقفها بإزاء روح الحضارات الأخرى فيما خلفته هذه الروح من آثار .

فإذا رأينا روح الحضارة الإسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهرى لهذه الحضارة الأخيرة ، إذا رأيناها تأخذ عنها العلوم العملية التى هى قدر مشترك بين الناس جميعا على اختلاف أجناسهم وحضاراتهم ولا تتأثر بطبيعة واضعيها ، ولا تتغير بتغير روح الحضارة التى نشأت أو نمت فيها ، لأنها خاضعة للطبيعة الخارجية لا للطبيعة الذاتية ، بينما هى لا تأخذ عنها العلوم الروحية أو الفنون ، أو إن هى أخذت بشىء من العلوم الروحية ، لم تستسغ إلا الجانب الذى تراه عاما غير مميز للروح اليونانية ، أو لم تفهمها كما فهمها أصحابها ، بل فهمتها على نحوٍ آخر مخالف :

وإذا رأينا الاتجاه العام لروح الحضارة الإسلامية ينفر نفوراً شديداً من التراث اليونانى فيحمل عليه حملة عنيفة شعواء ، هى رد فعل قوى لهذه الروح ضد روح حضارة أخرى ، شعرت بما بينها وبينها من تباين يكاد يصل حد التناقض ؛

وإذا رأينا المحاولة التى حاولتها روح الحضارة الإسلامية من أجل معارضة النتاج المميز لروح الحضارة اليونانية ، بنتاج من طبيعة هذا النتاج اليونانى ، قد انتهت بالإخفاق التام والفشل الذريع ؛

إذا رأينا هذا كله ، عرفنا أن روح الحضارة الإسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية ؛ ومن معرفتنا لهذا التباين ، نستطيع أن نستخلص خصائص روح الحضارة الإسلامية ، كما نستطيع على ضوء هذه الخصائص أن نفهم الصراع العنيف الذى قام بين كلتا الروحين .

فالروح اليونانية تمتاز بالذاتيــــة ، أى بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات ، وبأنها فى وضع أفقى بإزاء هذه الذوات الأخرى ، حتى لو كانت هذه الذوات آلهة ؛ بينما الروح الإسلامية تفنى الذات فى كُلٍّ ليست الذوات المختلفة أجزاء تكونه ، بل هو كل يعلو على الذوات كلها ، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه ، يسيرها كما

يشاء ، ويفعل بها ما يريد . فالروح الإسلامية تنكر الذاتية إذاً أشد الإنكار . وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة . لأن المذهب الفلسفى ليس إلا التعبير عن الذات فى موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى ، التى تستقل هى بنفسها عنها ، وتؤكد كيانها بإزائها . ومن هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية ، اختلافاً هو من طبيعة الفلسفة نفسها ، ما دامت الفلسفة فى جوهرها تعبيراً عن الذاتية ، بمعنى أنها تقوم على التفكير الحر ، والعقل المستقل ، غير الخاضع لشىء آخر غير نفسه وطبيعته . أما الروح التى تشعر بفنائها فى غيرها ، وعدم استقلالها بنفسها ، وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة ، فلا تستطيع أن تصور الأفكار إلا على صورة الإجماع . ولما كان هذا الإجماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد ، لأن هذا معناه صدورها عن الذاتية ، فإنها لا تفهم هذا الاجماع إلا على أنه « كلمة » هذه القوة العليا التى تفنى فيها وتخضع لها كل الخضوع ، بوصفها مخلوقة لها وصادرة عنها . وهذه « الكلمة » هى كل شىء فى الحياة الروحية . فالحق ما اتفق « والكلمة » ، وما شذ عن الكلمة فهو باطل وضلال ؛ والبحث كله يجب أن يقصر موضوعه عليها ، والنشاط الروحى يجب أن يدور من حولها .

وعلى ضوء هذه الخاصة نستطيع أن نفهم الحياة الروحية الإسلامية وأن نكشف عن مصادرها : فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية ، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة ، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية ، وأن تنفذ إلى لبابها ، وإنما هى تعلقت بظواهرها ، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح ، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الانتاج الحقيقى فيها وأوجدوا فلسفة جديدة ، شاءوا ذلك أو لم يشاءوا .

والفن اليوناني منافٍ لطبيعة الروح الإسلامية ، لأن الفن اليوناني ، والفنون عامة بمعناها الصحيح ، تقوم على الذاتية ، وتفترض الطرافة والتنوع . وأسخف شيء أن يقال إن السبب فى عدم إيجاد فن إسلامى بالمعنى الحقيق لكلمة الفن ، هو النواهى الدينية ؛ فمتى كانت النواهى الدينية كافية لأن تمنع من وجود شيء ما من الأشياء مهما كان من أمر هذا الشيء ؟ ثم ما بال النواهى الدينية كانت كافية فى المنع من إيجاد الفن ، فيما يزعمون ، ولم تكن كافية فى المنع من إيجاد أشياء أخطر على الدين من خطر الفن الموهوم بآلاف وآلاف من المرات ؟ ما بال المذاهب المبتدعة الخارجة على الدين ، والآراء الإلحادية الهدامة التى قصد منها أصحابها إلى الطعن فى صميم الدين ، قد وجدت فى الحضارة الإسلامية ، وكان لها أنصارها العديدون الذين قالوا بها وحَرَصوا على الدفاع عنها وتأييدها ، ولاقوا فى سبيلها ما لاقوا من عنت وارهاق ؟ الحق أن السبب فى عدم إيجاد فن إسلامى هو أن الفن منافٍ لطبيعة الروح الإسلامية . فليس فى استطاعتها إذاً أن تنشىء فناً ، مهما أنفقت من جهود ، ومهما بذلت فى هذا السبيل من محاولات . أما ما يسمونه فناً إسلامياً فليس خليقاً مطلقاً بكلمة فن ، وخير ما يوصف به أنه « تزويق » . وهذا « التزويق » لم تدفع إلى إيجاده طبيعة الروح الإسلامية من حيث هى روح ، وإنما دفع اليه ما ذكرناه من قبل كنتيجة لفقدان الذاتية ، ونعنى به « الكلمة » ، كلمة الله . فتقديسها لكلمة الله اقتضى منها أن تحفل بالمظهر الخارجى لهذه الكلمة ، إلى جانب احتفالها بالمعنى والروح الداخلية . وعلى هذه العناية بالمظهر الخارجى لكلمة الله اقتصر جل هذا التزويق أو كله ، لأنه لا يكاد يخرج عن تزويق الخط أو تزويق « الكلام » عن طريق الصور الصغيرة المسماة بالمصغَّرات ، وهى فن آلى لا يعبر عن ذاتية .

وهذه الخاصية نفسها تدلنا على المصادر التى صدرت عنها الفرق الإسلامية . فليس لنا أن نلتمس الأسباب التى دعت إلى نشأة هذه الفرقة أو تلك الأخرى

فى مذاهب اليونانيين أو المذاهب الأجنبية ، وإنما الواجب علينا أن نلتمسها هى وما قالت به من نظريات وآراء فى « كلمة » الله نفسها ، أى فى القرآن . فعنه هو ، لا عن المذاهب الفلسفية اليونانية ، صـــدرت الفرق الإسلامية المختلفة ، وكان البحث فيه هو نقطة البدء فى نشأة كل فرقة من الفرق ؛ أما تأثر الفرق بالمذاهب الأجنبية فكان لاحقاً على نشأتها ، ويجب ألاَّ يغالَى فى أهميته ، وأن يتجه الباحث إلى القرآن أولاً يلتمس فيه ، هو وما يجر إليه نصه من نظر وأبحاث ، أصولَ الفرق والآراء .

والروح اليونانية فى نظرتها إلى المكان تختلف عن الروح الإسلامية أشد الاختلاف . فالمكان فى نظرها هو الأجســـام نفسها ، محددة معينة . بينما المكان فى نظر الروح الإسلامية خلاء غامض هائل . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كان المسلمون « يشعرون بشىء من القلق بإزاء الأشكال الهندسية » ، حتى عدها البعض إلحاداً وزندقة ، فحملوا على من يشتغل بها ، ونبهوا إلى خطرها . فهذا الشعور شعور طبيعى تقتضيه طبيعـــة الروح الإسلامية نفسها ، ما دامت فى نظرتها إلى المكان تناقض الروح اليونانية . فالروح الإسلامية الخالصة ، وهى التى يمثلها الجمهور وعلى رأسه أهل السنة ، حين نظرت فى الهندسة اليونانية سرعان ما أدركت بغريزتها ما بينها وبين الروح التى تعبر عنها هذه الهندسة من تباين . فنفرت منها نفوراً شديداً ، ولم تقو على استساغتها وفهمها . وبدا لها عجيباً — ولها الحق كل الحق فى ذلك حسب ما تقتضيه طبيعتها — أن يقول اليونانيون إنهم يعرفون « حقائق الأشياء من الأعداد والخطوط والنقط » ، لأن المكان الذى تستطيع أن تتصوره خلاء محض ، فكيف يمكن أن تعرف حقائق الأشياء منه ؟ ! أما اليونانيون فهذا مفهوم عندهم ، لأن المكان فى نظرهم هو الأجسام نفسها . ولما كان الدين هو جوهر الروح الإسلامية ، فكل شىء تنفر منه الروح الإسلامية تعده غير متلائم مع الدين . لذلك قالت بلسان أحد أبنائها إنها « تُرِقُّ الدين » .

وهذا هو السبب الحقيقى فى نفور أهل السنة والجمهور من الهندسة ، وليس السبب أنها « من مقدمات علم الأوائل » كما يزعمون .

وعلى هذا النحو نستطيع أن نفهم نفور الجمهور وأهل السنة من بقية العلوم اليونانية ، أو علوم الأوائل كما يسمونها . فإذا كانوا قد نفروا من الحساب ، فلأنهم أدركوا بغريزتهم أن نظرة الروح الإسلامية إلى العدد تختلف عن نظرة الروح اليونانية إليه ؛ وإذا كانوا قد حملوا على الفلك ، فلأنهم شعروا شعوراً غامضاً بما بين نظرة الروح الإسلامية ونظرة الروح اليونانية إلى الزمان من تباين . وإذا كانوا قد حملوا على المنطق أقسى حملة حملوها على علوم الأوائل ، فيما عدا الإلهيات ، فذلك لأن المنطق علم من العلوم الفلسفية أى التى تعتمد على الذاتية ؛ ثم إن المنطق يتوقف إلى حد كبير على روح اللغة اليونانية . ولما كانت اللغة وخصائصها مظهراً من أوضح مظاهر روح الحضارة ، فيها خصائصها وبها مميزاتها وطابعها ، فحظ المنطق من الروح اليونانية إذاً كبير جداً . ولهذا نجد المهاجمين للمنطق اليونانى من أهل السنة يعنون بالإشارة إلى الناحية اللغوية . إلا أن إشارتهم إلى الاختلاف بين اللغتين العربية واليونانية يجب أن تفهم بحسبان ذلك رمزاً على الاختلاف بين جوهر كل من الروحين اللتين أنتجتا هاتين اللغتين . وإذا كان نصيب الرياضيات والطبيعيات من هجوم أهل السنة أقل بكثير من نصيب العلوم الفلسفية ، فذلك مرجعه فى النهاية إلى أن الطابع العملى ، أى الخالى من الذاتية ، يغلب على الأولى ، بينما طابع الذاتية هو الغالب على العلوم الأخيرة .

لكن إذا كانت الروح الإسلامية الخالصة تكشف فى هجومها على نتاج الروح اليونانية عن خصائصها هى ومميزاتها ، فإنها تكشف عنها أيضاً فيما أخذته من التراث اليونانى . فنحن نراها تأخذ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة ، ونعنى بها تلك العناصر الشرقية التى مزجت بعناصر يونانية ؛

فكأنها لم تاخذ إذاً شيئاً مما يميز الروح اليونانية الحقيقية ويطبعها بطابعها الخاص ، وإنما هى استعادت ماأخذته منها الروح اليونانية . وفى هذا تعليل واضح للنجاح الهائل الذى لقيته الأفلاطونيـة المحدثة فى العالم الإسلامى . فأرسطو اليونانى لم تستطع الروح الإسلامية أن تهضمه ، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة التى هى مزيج نصيبُ الروح الشرقية فيه أكبر من نصيب الروح اليونانية ، بل إن العلوم الشرعية نفسها ، وخصوصاً الحديث ، قد تأثرت أعظم التأثر بهذه الأفلاطونية المحدثة ، لأن رجال الدين قد وجدوا فيها روحهم هم الإسلامية فى صورة أخرى ، أروع وأعظم نمواً وأكثر تفصيلا .

والآن :

أرأيت إلى خطر هذا المنهج إذاً فى دراسة الحضارة الإسلامية ؟ أرأيت إلى النتائج الخصبة التى نستطيع أن نظفر بها ، ونحن نبحث فى روح الحضارة الإسلامية ، لو أننا فصّلنا القول ، فطبقناه ما وسعنا التطبيق ؟

لقد كان فى عزمنا أن نقوم بهذا فى هذه المقدمة ، لكننا رأينا البحث قد تشعب أمامنا وطال ، ورأينا النظر قد اتسع وامتد إلى آفاق لم تكن فى الحسبان ، فآثرنا أن يكون ذلك فى كتاب خاص ، نحاول الكشف فيه عن « روح الحضارة الإسلامية » ؟

فبراير سنة ١٩٤٠

عبد الرحمن بدوى

وارث ووارث

تراث الأوائل فى الشرق والغرب

لكارل هينرش بكر(١)

الى

هانز هينرش شيدر

لم تعد طريقة بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة فى البحث التاريخى ، طريقة عصرية ، وهى الطريقة التى كانت محبوبة من قبل كثيراً . فلقد اتضح أن بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة لا يقدم لنا شيئاً جوهرياً عن طابع شخصية من الشخصيات أو وضع من الأوضاع ، ولا عن مضمون أثر من الآثار الفنية أو المذاهب الفكرية . وإنما الفاصل فى هذا الباب هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار أو الأوضاع وما لم يفعله ، وأى النتائج نستخلصها من سلوكه مما يتعلق بجوهره وطبيعته (٢) .

ومن أجل هذا كله لن يكون الغرض من محاضرة اليوم(٣) بيان وتعداد ما أخذه الشرق والغرب عن الأوائل — ونعنى بهم هنا اليونان والرومان —

---

(١) [راجع ترجمته فى الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب] .

(٢) [المنهج الذى ينقده بكر هنا هو المنهج الفيلولوجى الذى اشتهر خصوصا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وكان أصحابه ينتهون بإنكار كل ما للمؤلف أو الفيلسوف أو صاحب الفن أو الحضارة المعينة ، من طرافة وشخصية وقدرة على الابتكار والخلق . فكانوا ينظرون إلى هؤلاء كخليط يمكن أن ينحل إلى عناصر موجودة من قبل . وهنا يظهر أثر ترلتش ، أحد أساتذة بكر فى هيدلبرج ، وقد أشرنا إليه فى الفصل الخاص بترجمة بكر] .

(٣) [هذه المحاضرة ألقاها بكر فى جمعية الإمبراطور فلهلم ببرلين فى ١٨ مارس سنة ١٩٣١ وطبعت بليبتسك عند الناشر كفله وماير ، فى نفس السنة . وهاك عنوانها باللغة الألمانية :

Das Erbe der Antike in Orient und Okzident, von C. H. Becker. Verlag von Quelle & Meyer, in Leipzig, 1931.

مما لاحصر له . فهناك الكثير من الحقائق التي لا أثر لها في تمييز الشخصية وتكوين الطابع ، مثل هذه الحقيقة وهي أننا نقسم أيامنا وساعاتنا تبعاً لنظام البابليين الاثني عشري . وإنما المهم من الناحية التاريخية هو ما يميز ويطبع بطابع خاص فحسب ، وأعني بذلك موقف الشخص المشارك في التراث أو الحضارة المتأثرة به من حيث فعلهما فيه أو انفعالها به . ومن هنا فإن المسألة التي نضعها لأنفسنا ستكون على النحو التالي : كيف تقبل الشرق والغرب تراث الأوائل ؟ أتقبلاه على نحو واحد أم على نحوين مختلفين ؟ ثم ماهي النتائج التي نستخلصها من ذلك بالنسبة إلى جوهر كلتا دائرتي الحضارة وبالنسبة إلى رجالها البارزين ؟

لكن ماذا نفهم نحن من كلمة تراث الأوائل ؟ كتب صديقي وزميلي (١) هانزهينرش شيدر فصلا قيماً عنوانه « الشرق وتراث الأغريق » بحث فيه عما حدث للروح اليونانية من تغير وتبديل تحت تأثير الأفكار الشرقية . ولعل مسألة الهلينية (٢) ، أي امتزاج تفكير يونان بتدين الشرق لم تدرس من

---

(١) في مجلة *Die Antike* (الحضارة القديمة) المجلد الرابع ص ٢٢٦ وما يليها ؛ ثم راجع أيضا البحث القيم الذي كتبه شيدر في كتاب *Biologie der Person* (بيولوجيا الفرد) بإشراف برجش ليفي Brugsch-Levy تحت عنوان « الفرد في الإسلام » Das Individuum im Islam

(٢) [تطلق « الهلينية » Hellenismus (والصفة منها hellenistisch ومعناها : على طراز اليونان وطريقتهم) على طابع الفكر والحضارة القديمة في العصر الذي بدأ من فتح الاسكندر للشرق وانتهى بعصر الأمبراطور أوغسطس ، أي من سنة ٣٣٦ إلى سنة ٣٠ ق . م . تقريبا . ويمتاز هذا العصر بامتزاج الفكر اليوناني بالروح الشرقية . وعنه يقول ادورد ماير : إن الحضارة الهلينية تجهل قدر المستطاع ذاتية الأمم واستقلال بعضها عن بعض ، وتضع مكان ذلك الانسانية ، التي تسود بينها المساواة وتغذيها ثقافة واحدة . وهذه الثقافة وإن قامت على أساس الثقافة اليونانية القومية فإنها تمحو الطابع القومي وتريد أن تقيم مقامه عبادة الانسانية عامة . وقد انتقلت هذه الروح بالوراثة من بعد إلى النصرانية والاسلام . أما اسم « الهلينية » فيرجع إلى درويزن في كتابه « تاريخ الهلينية » الذي ظهر سنة ١٨٣٦ . راجع في هذا كتاب كيرست بعنوان « تاريخ الهلينية » في مجلدين ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٢٧ — Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*] .

قبل درساً عميقا كما درست فى هذا الفصل . غير أن شيدر حينما يتحدث عن التراث اليونانى يعنى أولاً الروح اليونانية الحقيقية ، وبالنسبة إلى العصر المتأخر ، يقصد الروح اليونانية الهلينية التى بدلها الشرق والتى لا بد قد بدت للعالم الشرقى ، أى الأسيوى ، المتطور كأنها روح يونانية خالصة . أما مهمتنا نحن فهمة غير هاتيك . فبينما أخذ شيدر تعريفه للشرق والغرب من الصراع الذى قام بين عالمين جديدين من عوالم الحضارة ، نحاول نحن اليوم أن ندرس حياة تراث الأوائل حياة ثانية فى العالمين المتوسط والحديث فى الشرق وفى الغرب . فالمرء لا يستطيع الكلام عن « التراث » إلا بعد موت المورث . نعم إن الأفكار والنظم صور للتعبير عن حياة حية حقيقية ، إلا أن لها مع ذلك حياتها الخاصة ، مستقلة عن أصحابها الذين أبدعوها . وكما أن مسألة الهلينية ابتداءً من الإسكندر الأكبر حتى ظهور الإسلام لها ما لها من فائدة ومتعة ، فكذلك الحال بالنسبة إلى مسئلة استمرار حياة الحضارة الروحية القديمة كلها بعد اضمحلال بلاد اليونان القديمة وانحلال دول أتباعه الذين تنازعوا إمبراطوريته ثم سقوط الإمبراطورية الرومانية — سواء شاء المرء أن يؤرخ نهاية الحضارة القديمة بقسطنطين أو جستنيان ، أو بهرقل حينما توسع العرب وجاء الإسلام . فتلك مسألة ليست بذات أهمية كبيرة . فإن أخذنا بهذا التاريخ الأخير متفقين فى ذلك مع ما يقوله جركه ونوردن فى كتابهما عن علم الأوائل (١) ، فإن موضوع بحثنا يكون هكذا : ما هو الدور الذى لعبه تراث الأوائل فى تاريخ حضارة العالم الإسلامى والعالم الأوربى المعاصر له ، وماذا يفيدنا ذلك فى تحديد جوهر ماهية الحضارتين ؟

كان الشرق والغرب فى القرن السابع الميلادى ينظران إلى عصر الأوائل نظرتهم إلى عصر كامل لازال تراثه يحيا فى حضارتيهما جميعا ، إن فى ناحية الفكر أو فى ناحية التنظيم والعمل ، ويؤثر فى الحياة العادية العامة أثراً كبيراً

---

(١) Gercke-Norden: *Handbuch der Altertumswissenschaft.*

يدركه الناس عمليا أكثر من أن يدركوه نظريا . لكن هذا الأثر يظهر لأول وهلة مختلفا فى أحدهما عنه فى الآخر . ففى الغرب بقيت لغة الحضارة واحدة بعينها . ولو أن الجرمان قد قضوا فى الغرب على أكثر مما قضى عليه العرب فى الشرق ، فإن الكنيسة المسيحية قد سارت على تقاليد حضارة الأوائل المتأخرة التى تشبعت بروح المسيحية ونشرتها إلى ما وراء حدود الإمبراطورية الرومانية . أما فى الشرق فقد تغيرت اللغة وتغير الدين ؛ فكان لا بد لتراث الأوائل الضخم من أن يبدأ أولا فيصبح عربيا إسلاميا . وإذا كان تراث الأوائل فى الغرب قد استطاع أن يغزو شعوباً جديدة ، ويكسبها لنفسه شيئا فشيئا وبقوة متزايدة ، وأن يمر بأشخاص كثيرة حملته ، فإنه كان لا بد للطبقة الحاملة لمشعل الحضارة الهلينية فى الشرق من أن تصبح إسلامية . فكأن تراث الأوائل قد اصطدم إذاً فى الشرق بأفكار جديدة ، بينما هو فى الغرب قد اصطدم بأناس جديدين فحسب .

نعم لم يكن العرب هِلّينيين إلا قليلا ، أى كانوا إذاً شعباً جديداً ، لكنهم لم يكونوا حاملى هذا الصراع والتصادم الفكرى والروحى ، فالذين كانوا كذلك هم الشعوب الهلينية فى البلاد التى فتحها العرب وغزوها . والآن ، كيف بدا هذا التراث القديم لهم ؟ ظهر لهم هذا التراث فى ثوب الهلينية المتأخرة ، أعنى فى صورة المسيحية الشرقية واليهودية اللاحقة على التوراة ، ثم فى صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية . فكأن تراث الأوائل قد شاعت فيه آنئذ روح شرقية عميقة ، وكان أكثر شرقية مما كان فى الغرب ، ولو أن المسيحية فى الغرب لا تستطيع أن تنكر ينبوعها الشرقى . وقد حاول شيدر فى المقال المذكور آنفا أن يميز بين الروح اليونانية وبين الشرق تمييزاً دقيقاً عن طريق التعارض بين هاتين الفكرتين : فكرة الثقافة παιδεια وفكرة الخلاص . فالمثل الأعلى للتربية عن طريق الثقافة يرمى إلى تقويم الشخصية عقليا عن طريق القيم الموضوعية وعن طريق الجماعة ، بينما النزعة

السائدة فى الروح الشرقية هى الحاجة إلى خلاص الروح ، ذلك الخلاص الذى يصبو إلى عبور الهاوية التى تفصل بين الله العلى القدير وبين الإنسان الفرد . فإذا كان هذا الوصف للتضاد النظرى بين الروح اليونانية والروح الشرقية صحيحاً دقيقاً ، فإنا نرى فى الواقع العملى أنه كان ثمت تأثير متبادل منذ زمن مبكر ، لدرجة أنه ليس فى استطاعتنا أن نعلم حقاً أى الروحين : اليونانية أو الشرقية ، قد سادت الأخرى فى هذا الامتزاج الذى حدث بينهما . ويكفى أن يتأمل الإنسان فى الأورفيين أو فيثاغورس أو الرواقيين أو الهلينية كلها . بل إن المرء ليميل إلى أن يسأل هذا السؤال الذى يبدو كأنه بدعة مخالفة ، أقول أن يسأل عما إذا لم تكن أعمال إفلاطون الفذة يمكن تفسيرها بأن عبقريته استطاعت أن تجمع بين التفكير اليونانى والتدين الشرقى مما جعل العصر المتأخر يعـــده مبشراً بالمسيحية ، وهى التى فيها يبدو هذا الامتزاج بعينه .

وعلى كل حال فإن الروح اليونانية قد هضمت فى العصور المختلفة من عصور تطورها عناصر شرقية جديدة دائماً . وأظهر مثل لذلك ما حدث فى العصر الذى مر بين الإسكندر وأول التاريخ الميلادى ؛ ثم ما حدث من جديد مرة أخرى عن طريق امتزاج الهلينية الناشئة فى هـذه القرون ، بالمسيحية والمانوية والأديان الشرقية الأخرى . وهذه الهلينية المطبوعة بالطابع الشرقى قد بلغت غايتها فى الإسلام نهائياً .

ثم إنا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها وتوكيد ذاتها بإزاء الروح اليونانية الشرقية المجسدة فى « الغنوص [1] » تتكرر من جديد فى الإسلام فى القرون الأولى تحت أسماء أخرى . فكما كانت المسيحية الأولى معادية للروح

(١) [« الغنوص » كلمة يونانية γνῶσις معناها فى الأصل « المعرفة » ، ولكن معناها الاصطلاحى هو النزعة إلى إدراك كنه الأسرار الربانية بوساطة هذا النوع السامى من المعرفة الذى يناظر ما يسمى عند الصوفية المسلمين باسم « الكشف » أو هو هذا الكشف نفسه . =

الهلينية ، كان الإسلام الأول على العموم معادياً هو الآخر للروح الهلينية . نعم إن محمداً فى كلامه عن الحساب قريب من المسيحية النسطورية ومن أفكار الرهبانية المسيحية ، لكن طابع هذه المسيحية التى كان يتكلم بعض أبنائها اليونانية مأخوذ عن مصدر شرقى ، والميزة الرئيسية للقرآن هى أنه كان يؤثر تأثيراً مضاداً للروح الهلينية فى عصر تغلغلت فيه الهلينية . وفى اللحظة التى تخطى فيها الإسلام حدود مهده الأول ، بدأ الصراع والتصادم . وكان الاعتقاد السائد من قبل أن هذا الصراع قد ظهر فى صورة مناظرات جدلية مع المسيحية استنادا إلى أن مسائله الرئيسية كانت على شكل أسئلة لا على شكل حلول . أما اليوم فيستطيع المرء أن يدرك أن المانوية والزرادشتية كانتا له عدوتين خطيرتين كالمسيحية على أقل تقدير ، وأن « غنوص » المانوية والمذاهب الشبيهة بها كانت خطرة على الإسلام خطراً مباشراً ، لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية فى الاسلام ، ونعنى بها المعتزلة ،

= والذى أعطاها هذا المعنى هم طائفة من المفكرين ، ان صح أن نسميهم بهذا الاسم ، عاشوا فى القرون الأربعة الأولى من ميلاد المسيح ، ومنهم من كانوا مسيحيين ومن كانوا يهوداً ومن كانوا وثنيين . فالمسيحيون منهم مثل القديس كليمانس السكندرى والقديس أوريجانس كانوا يرمون من وراء هذه الحركة إلى تأييد المسيحية فحسب . أما أنصار هذا المذهب الحقيقيون أمثال بزليدس وفلنتينوس ومرقيون فهم الذين خلطوا الإيمان بأنواع مختلفة من التفكير الشرقى القديم ، وخصوصا منه الفارسى والسريانى ، وباللاهوت اليهودى ، وبعض المذاهب اليونانية الفلسفية وهى الأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية ، وكونوا من هذا كله نوعا من الصوفية . وأهم آراء هذه الصوفية القول بالثنائية بين المادة والذات الإلهية ثم محاولة اجتياز الهوة التى تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء . فالذات الإلهية أو القوة الكبرى يصدر عنها العقل ثم النوس (العقل) ثم اللوغوس (الكلمة) ثم الانثروبوس (الإنسان) ، ويتلوها مقدار كبير من الكائنات الروحانية أو « الأيونات » فى تدرج تنازلى حتى نصل إلى المادة ، وهى أصل الشر والسبب الذى من أجله انحطت طبيعة الانسان . ولكن الانسان يستطيع عن طريق « الخلاص » أن يعود إلى الذات الإلهية والأصل الأول — على شكل تصاعد يبدأ من المادة ويمر بالأيونات حتى يصل إلى الذات الإلهية . وهذه المذاهب الغنوصية نتاج رد فعل الروح الهلينية ضد الروح المسيحية التى بدأت تسود فى ذلك الحين . راجع كتاب هانز ليزجانج بعنوان « الغنوص » H. Leisegang, *Die Gnosis*] .

قد استفادت بعضاً من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية (١). وفى كل هذه الألوان من الكفاح تكون ت جبهة كفاح فريدة فى بابها . فالدولة والمذهب الدينى الرسمى يسيران هنا ، كما يسيران فى كل مكان ، جنباً إلى جنب وفى صف واحد . لكنهما فى كفاحهما ضد « الغنوص » الذى لا يعترف لأحد بسلطان ، يهيبان بالروح اليونانية الحقيقية كى تساعدهما . ومن أحسن الأمثلة التى يظهر فيها هذا التناقض قضية الحلاج ، وكان غنوصيا ، وهى التى انتهت بأن حكم عليه بالقتل . ومع أن عبارته المشهورة « أنا الله » لم تكن موضوع قضيته ، فإنها أصبحت العبارة التى أعلن بها اتحاده الصوفى بالله وحبه الوجدانى الذى فيه امتزج بالله (٢) . وكان مناظره وقاضيه فى هذه القضية ابن داود (٣) وهو من رجال الدين الرسميين وفى الآن نفسه عالم بفلسفة أفلاطون

---

(١) راجع مقال نيبرج عن « الكفاح بين الاسلام والمانوية » فى مجلة المستشرقين لنقد الكتب H. S. Nyberg : *Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus,* Orient. Lit. Zeitung Bd. 32 (1929) p. 425 ff.

(٢) أنظر كتاب ماسينيون عن الحلاج جـ ١ ص ١٧٧ : Louis Massgnion, *La Passion d' al-Hosayn—ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* Bd. I, P. 170

وراجع فيما يختص بالصلة بين الغنوص والاسلام كتاب توراندريه عن « شخصية محمد فى مذهب أمته واعتقاداتها » Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* 1917 (Archives d'études orientales Bd. 16) ثم كتابه « عن المسيحية ونشأة الاسلام » *Der Ursprung des Islams und das Christentum,* Upsala 1926

(٣) [هو أبو بكر محمد بن داود بن على بن خلف الأصفهانى الظاهرى ، ابن مؤسس مذهب الظاهرية وأحد الفقهاء والأدباء المشهورين . ولد سنة ٢٥٥ هـ (سنة ٨٦٨ م) ودرس على أبيه وعلى أحمد بن يحيى الشيبانى اللغوى المشهور . وما كاد يبلغ السادسة عشرة حتى توفى أبوه فخلفه على رئاسة المذهب .

وهناك شيئان كانا السبب فى شهرته وخلود ذكره ، وهما أولا الدور الخطير الذى لعبه فى محاكمة الحلاج فهو الذى أصدر الحكم الذى نفذ فى الحلاج بعد اثنتى عشرة سنة من وفاة ابن داود .

وثانيا الكتاب الذى ألفه وهو فى غضارة الشباب ونعنى به كتاب « الزهرة » . وهو أول كتاب ألف فى العشق ، فى جزئين : الأول يشتمل على ٥٠ فصلا و ٥٠٠٠ بيت من =

وله كتاب عنوانه « كتاب الزهرة » وصف فيه الحب الأفلاطونى وكشف فيه عن معرفة عميقة بكتب أفلاطون . حتى إنه يذكر مثلا أسطورة الإنسان الأول (الذى كان ذكرا وأنثى معاً) المشهورة ، الواردة فى حديث ارستوفان فى محاورة « المأدبة » بنصها . وهوهنا يعارض أفلاطون صاحب « المأدبة » بأفلاطون الغنوصى ، مما لا يفيدنا فى هذا المقام .

ولقد سادت روح « الغنوص » فرق صدر الإسلام كلها ثم سادت التصوف الذى كان يعد فى البدء بدعة خارجة عن الدين ولكنه أصبح بفضل الغزالى « خالياً من السم » معترفا به من أهل السنة . وظل الإسلام منذ أن قوى قوة كافية يهدده تاج الغنوص الجامع بين أصول قديمة يونانية وأصول شرقية . نعم ليس من الثابت المؤكد حتى الآن تحديد كيفية نشوء هذه الحركة . لكن ليس من شك فى أن الآراء الغنوصية كانت مادة خصبة انتفع بها الفاطميون فى دعوتهم الشعبية أولا ، ثم الإسماعيلية من بعد . ومنذ زمن غير بعيد استطاع عالم شاب هو پول كِرَوس (١) أن يبين أن مجموعة كتب

= الشعر المختار تدور حول العشق : أحواله وقوانينه وأوجهه ، وما بقى فهو شرح وتعليق على هذه الأبيات فى نثر فاتن خلاب .

وبكر يقرأ اسم الكتاب هكذا « الزهرة » بضم الزاى وفتح الهاء أى نجم الزهرة المعروف فى اللغات الأجنبية باسم ڤينوس . ولكن هذا غير صحيح ، والصحيح هو قراءته « الزهرة » بفتح الزاى وسكون الهاء واحدة الأزهار . راجع بروكلمن « تاريخ الأدب العربى » الملحق الأول ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥٠ . ونيكل الذى نشر الكتاب حديثا يقرأه أيضا كما فعل بروكلمن أى « الزهرة » بفتح الزاى ويترجم عنوانه هكذا The book of the flower والكتاب قد طبعه نيكل A. R. Nykl بمساعدة ابراهيم طوقان فى شيكاغو سنة ١٩٣٢ تبعا للمخطوطة التى ظن نيكل أنها الوحيدة وهى الموجودة بدار الكتب المصرية (فهرست دار الكتب حـ ٤ ص ٢٦٠ (الطبعة الأولى للفهرست) ، و حـ ٣ ص ١٨٩ (الطبعة الثانية للفهرست) . والواقع أن هناك مخطوطا ثانيا فى تورين (برقم ٦٨) قد أخبر بوجوده نلينو (« الشرق الحديث » سنة ١٩٣٣ ص ٤٩٠) وهو يحتوى أيضا على الجزء الثانى وهو غير موجود فى المخطوطة المصرية ، وعند الأب انستاس الكرملى فى بغداد نسخة غير كاملة من هذا الجزء الثانى] .

(١) پول كروس : تهافت أسطورة جابر بن حيان سنة ١٩٣٠ Paul Kraus, *Der* =

جابر بن حيان كانت إسماعيلية ونموذجاً سابقاً لكتب إخوان الصفا فى البصرة ، وهى كتب لا زالت حتى اليوم أساساً لمذهب الإسماعيلية فى الهند .

فالغنوص إذاً كان يحارب الإسلام دينياً وسياسياً . وفى هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية ، وعنى بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية يشبه عالم العصر المدرسى فى أوربا فى العصور الوسطى . فكأن الإسلام الرسمى قد تحالف إذاً مع التفكير اليونانى والفلسفة اليونانية ضد « الغنوص » الذى كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق ، وعلى مذاهب الخلاص(١). ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية ، وهى حماسة غير مفهومة ولا معهودة فى الشرقيين . وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا حتى الآن بإرجاعه إلى ميل هذا الطاغية المستنير إلى العلم وحبه له . لكن إذا كانت الرغبة فى ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب ، فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك . وإلا فإنه إذا كانت المسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة فى تحصيله فحسب ، لكان هوميروس أو أصحاب المآسى من بين من ترجمت كتبهم أيضاً . لكن الواقع هو أن الناس لم يحفلوا بها ، ولم يشعروا بحاجة ما إليها .

ويخطىء المرء حين يصور المذهب الرسمى بصورة المنتصر على الغنوص الهلينى. فالدين الإسلامى أقام بناءه المذهبى فى جو من التفكير الحر ، بعكس الدين المسيحى الذى تمثله كنيسة قائمة على طغمة أى على نظام تصاعدى وبيدها خلاص الناس . وهنا يظهر الفارق واضحاً بين الروح اليونانية الشرقية وبين

Zusammenbruch der Dschaber Legende, im dritten Jahresbericht des Forschungs-Instituts für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin, 1930.

[وقد توسع فيها المرحوم كروس فى كتابه « جابر بن حيان » (بالفرنسية) حـ ٢ القاهرة سنة ١٩٤٢ ، حـ ١ القاهرة سنة ١٩٤٣] .

(١) [أى مذاهب الغنوص القائلة بالمعرفة عن طريق الكشف لا عن طريق المنطق والبرهان].

اللاتينية . فنى الإسلام كان مجال الاختلاف أوسع بكثير منه فى المسيحية ، لأنه لم يكن به شىء يشبه القاضى الذى يصدر الحكم الفاصل لا استئناف له . والروح الهلينية تبدو بأعظم مظاهرها فى تكوين المذاهب والفرق . أما نظرية الإمام المعصوم عند الشيعة فمأخوذة من الغنوص . وهى تدل على الميل إلى الاعتراف بسلطان معين ، ميلا فيه مغالاة وشدة أكثر مما فعل المذهب السنى الرسمى . وانتصار هذه النظرية لا بد أنه كان يؤدى بالإسلام إلى أن يكون أكثر هلينية . لكن ذلك لم يكن ليقرّب الإسلام من نظام الكنيسة الغربية وإنما كان مما يبعده عنه . ذلك لأن الكنيسة الغربية كما قلنا قد اتخذت طابعها وجوهرها من كفاحها ضد الغنوص ، بينما الإسلام الرسمى قد حارب الغنوص نظرياً فحسب ، لكنه فى الواقع وعملياً سمح له بالتغلغل والنفوذ إلى معتقدات الجمهور ، ووفق بينه وبين مذهبه هو . ولئن كنا الآن لا زالنا فى بداية البحث عن تاريخ التدين الإسلامى[١] فإنه من الثابت أن الغنوص قد أثر فى إيجاد هذه الصورة التى صورتها العصور الوسطى الإسلامية المتأخرة لمحمد ، وكان سبباً أيضاً فى إيجاد ما يشبه عبادة محمد . وهذه العبادة وتلك الصور مخالفتان لما كان عليه الإسلام الأول كل المخالفة . أما أولياء الله فى الإسلام فنى مقابل الأرواح القدسية[٢] فى الهلينية ، حتى إن محمداً وهو نموذجهم الأعلى ينتهى بأن يصبح هو العقل الموجود منذ الأزل ، وأن يكون الرحيم المخلص القدير[٣] . وعن طريق هذا المذهب انقلبت فكرة الوحى التى كانت موجودة فى الإسلام الأول إلى ضدها ، وإلى جانب تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية المحدثة فى الفرق الصوفية المختلفة كان

(١) راجع كتاب تور أندريه السالف الذكر . ويبدو لى من المؤكد أن الاحتفال بمولد النبي قد نشأ تحت تأثير مسيحى .

(٢) [هؤلاء هم الكائنات الروحية الوسيطة بين الذات الالٰهية وبين الإنسان . وقد أوردنا شيئا عنهم فى تعليقنا على لفظ غنوص ص ٨ تعليق] .

(٣) [راجع مقال جولدتسهر بعدُ بعنوان : « العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث » فى القسم الثالث من هذا الكتاب] .

لهذه الأفكار أثرها أيضا فى الإسلام ، وقد ظل الكثير منها حياً فيه . «فالإنسان الكامل» هو الأنثروپوس تليوس ανθρoπος τελειος و « الذات الحقانية » هى الايزوثيوس فوزيس ἰσόθεος φύσις فى الغنوص — إلى درجة إن المرء ليستطيع أن يجد كل المصطلحات الهلينية فى الإسلام ، وحتى عند الكتاب السنيين أيضا . وكتب ككتب جابر أو إخوان الصفا لا يزال أفلوطين يحيا فيها ، وبدونه لا نستطيع أن نفهم التاريخ الروحى للإسلام على وجه العموم .

ولم يكن هذا علماً اختصت به طبقة معينة من المريدين والسالكين ، وإنما كان من بعض نواحيه نوعا من الفلسفة الشعبية الشائعة فى طبقة المثقفين ، وكان إلى جانبها تيار دينى شعبى عبارة عن طائفة من السحر والنارنجيات الهلينية ، النظرية والعملية . فالسحر والتنجيم ، وضرب الرمل ، والرؤيا والأعداد ، وفوائد الحب ، والتمائم من كل نوع ، كل هذه الأشياء أصبحت عربية إسلامية . لكن هذا دخل الهلينية من قبل عن هذا الطريق نفسه وكان منه جزء غنوصى خالص . ثم إنه انتشر انتشاراً سريعاً حتى أصبح الشعب يزاوله باستمرار . ولكى يبرروه قالوا إن الله شرعه للناس . واليوم نرى هذا النوع من السحر الإسلامى يسير طليعة للإسلام غازياً بلاد الزنوج الوثنية التى لا تؤمن بالإسلام الرسمى إلا بعد ذلك بزمان طويل غالباً ، كما تقتضيه طبائع الأشياء . وكان ثالث العوامل التى أدت إلى نفوذ طبيعة السحر الغنوصى فى الإسلام الرسمى كمقدمة لتغلغل الروح الهلينية انتشار الأفكار بطريق العدوى . وعملية العدوى هذه ذات أهمية عظمى فى بحثنا هذا . فالأفكار والصور القديمة لا تؤخذ هكذا عن وعى ، وإنما هى تحيا غالباً بطريقة لاشعورية ، وتنتشر عن هذا الطريق ، وهى فى سيرها هذا قد تحارَب أحياناً ولكنها لا تقهر . والإسلام نفسه لم يكن شيئاً آخر غير استمرارٍ لهلينية تصير أسيوية شيئاً فشيئاً . وما ينطبق هنا على السحر وأفكار السحر وصوره ، ينطبق أيضاً على الهيئات الاجتماعية التى ظهرت فيها شعائر السحر

بأجلى ما ظهرت . فكانت الصورة الاجتماعية للتصوف جماعات الأخوان والطرق الصوفية ، وهى ليست فى جوهرها إلا الأشكال الباقية من الجماعات الدينية فى أواخر العصور القديمة . وعلى كل حال فإنها تقوم اليوم فى الشرق بنفس الوظائف الاجتماعية التى تقوم بها الاتحادات عندنا . ولم تكن هذه العملية ، عملية عدوى الأفكار وانتقالها ، مقصورة على الميدان الدينى وحده ، وإنما انتقلت أيضاً إلى الميادين الأخرى(١) . فإن النظام الإقطاعى الإسلامى نشأ عن نظام ضريبة الإيجار فى أواخر العصور القديمة ونظام الولاة [procuratores] عند الرومان(٢) .

وهذه العملية عملية طبيعية . إلا أنه لما كان قد نظر إلى الإسلام على أنه شىء جديد كل الجدة ، وحُسِب من جهة أخرى أن الدين والحضارة شىء واحد ، فقد نشأت أسطورة حضارة العرب ، تلك الأسطورة التى ألقت غشاء على عيون المؤرخين ، فحالت بينهم وبين رؤية هذه الحقيقة الناصعة وهى أن الحضارة القديمة قد ظل حاملوها هم حامليها الأصليين واستمر مسرحها هو مسرحها . ذلك أن الإسلام كان هو الأجنبى الغريب الذى أراد أن يغزو العالم القديم المتأخر ، ولكنه خضع من بعد لما كان عليه هذا العالم القديم من تفوق وسمو ، ولم يستطع أن يجعله عربياً إسلامياً إلا فى الظاهر فحسب . ثم إنه جعل فارقاً بَيِّناً بينه وبين الغرب فى نفس الوقت . وكان الغرب قبل قيام الإسلام قد أصبح مهبط الحضارة القديمة الحقيق ، وكانت الإمبراطورية الرومانية قبل اضمحلالها قد أنشأت وحدة حضارية على الرغم من تشعبها فى أنحاء عدة . ثم إن القانون الرومانى رتب ونظم قبل قيام النبى

---

(١) راجع كتابى : دراسات إسلامية حـ ١ ص ٢٣٤ ,*Islamstudien*

(٢) [كانت وظيفة هؤلاء إما تحصيل الضرائب أو إدارة المقاطعات التى يولون إدارتها . ولم يكن لهم حق الحكم بتوقيع عقوبات أو غرامات ، ولا الفصل فى المسائل التى تمس الدولة مما تثيره القضايا . أما مصادرة الأملاك فلم تكن تحدث إلا بعد حكم القضاء] .

بدعوته بزمن قليل . وأثره (١) من بعد فى الشريعة الإسلامية واضح فى كل مسألة ، حتى إنه ليكاد يكون لكل مبدأ من مبادئها ما يناظره فى القانون الرومانى . ومع هذا كله فإن الشريعة الإسلامية ليست قانونا بالمعنى الرومانى ، ولكنها شىء آخر مختلف كل الاختلاف ، إن فى مجموعها أو فى جزئياتها ، حتى ليمكن القول بأن الشريعة الإسلامية هى النتاج الروحى الحقيقى المستقل الذى أخرجته الحضارة الإسلامية . فالقانون الرومانى سرى إلى الشريعة الإسلامية كما سرى « الغنوص » إلى الدين الإسلامى ، لا كما كانت الحال فى نزاع القانون الجرمانى مع القانون الرومانى منذ بدء هذا النزاع حتى قيام الكفاح من أجل قانوننا الألمانى المدنى .

وإذا ما بحثنا حضارات البلدان التى فتحها العرب استطعنا أن نحكم بسهولة بأن كل شىء بقى فى الإسلام كما كان على عهده القديم ، لم يضف إليه جديد سواء فى ميادين السياسة وفن الحرب والاقتصاد والعلم والفنون والصناعات . وإن المرء لتداخله الدهشة من المترجمات الضخمة العديدة فيحسب أن أفكاراً جديدة قد أدخلت إلى مهد الحضارة الإسلامية . لكن هذا الرأى باطل من أساسه . فكل شىء بقى عملياً كما كان من قبل . ولكن ، كما أن وثائق الدولة والإدارة التى كانت تكتب من قبل باليونانية أو الفارسية أو القبطية أصبحت تكتب آنئذ بالعربية دون أن يغير الإنسان شيئاً جوهرياً فى الإدارة ، فكذلك كان لا بد من ترجمة الكتب الرئيسية فى جميع العلوم ثم الكتب الشعبية إلى اللغة الجديدة التى أصبحت اللغة السائدة ولغة التخاطب فى المجتمع ، ألا وهى اللغة العربية . ولم يقع صراع حقيقى مع الأفكار الجديدة إلا فى باب الدين . وهنا أيضاً انتصرت الهلينية من الناحية العملية كما رأينا من قبل .

(١) أهوى الأستاذ جوتهلف برجشترسر تهنئة بمازجها السرور على الآراء التى أدلى بها فى نقده لكتاب سنتلانا : « قواعد مذهب مالك » فى مجلة المستشرقين لنقد الكتب *Orientalistische Literaturzeitung*, 1929, S. 277 ff.

فكانت صورة الكون هى نفس الصورة التى رسمها بطليموس له . وكان لأبقراط وجالينوس السيادة فى ميدان الطب . والمسألة كلها هى أنه لما كان من غير المستطاع ترجمة كل الكتب القديمة الشائعة بين عشية وضحاها ، فإن أخبار ترجمتها توحى إلينا بفكرة أنه كان هناك شعور بالرغبة فى بث الروح اليونانية وإذاعتها . والواقع أن مثل هذا الشعور لم يكن موجوداً قط . وإنما جرى الناس وراء الحاجة العاجلة ، وكان عليهم أن يحسبوا حساباً لهذه الحقيقية : وهى أن رؤساء الدولة فى العصر الأول على الأقل لم يكونوا يفهمون إلا اللغة العربية ولم يقم بعد دليل على أن هذه التراجم كان يقصد بها تقوية روح الثقافة والتربية . فإذا كان هذا الرأى صحيحاً بالنسبة إلى إدارة الدولة والاقتصاد والعلم والفنون والصناعات ، فإن الحال على خلاف ذلك طبعاً فى ميدان العلوم الدينية والأدب . أما الكفاح من أجل الدين ومن أجل الشريعة فقد تحدثنا عنه من قبل . وأما الأدب فكان عليه أن يتأثر باللغة السائدة إلى حد بعيد بطبيعة الحال . وقد كانت اللغة العربية إلى جانب الدين والشريعة ، الثروة المستقلة الثالثة التى أتى بها الفاتحون مع الفتح . فالشعر العربى كان التعبير الفنى الصحيح عن الروح العربية . غير أن العرب لم يعنوا بهندسة البناء ولا بالنحت ولا بالتصوير . وعلى هذا النحو كان مثل الجمال الأعلى للشعر البدوى عاملا من بين العوامل التى أثرت فى الأدب الناشىء الذى شاعت فيه روح هلينية تختلف قوة وضعفاً ، والذى كان مكتوبا بلغة عربية . ولا يزال البحث فى هذه المسألة عند بدايته . لكن بعض الأمثلة تقرب إلى أذهاننا فكرة أن الصور الفنية القديمة والأفكار والمواد المأخوذة عن دوائر الفيثاغوريين المحدثين والكلبيين قد لعبت دوراً حاسماً فى تكوين الأدب العربى(١) . ومن هنا يظهر مرة أخرى أن الأدب

---

(١) أول من بدأ البحث فى هذا الاتجاه مارتن بلسنر فى كتابه « تدبير المنزل لبريسون الفيثاغورى المحدث » ، *Das Oikonomikos des Neupythagoräers Bryson* Heidelberg, 1928 (*Orient und Antike*, d. 5.)

الإسلامى يمكن عده مكملا للعصور القديمة المتأخرة ..

ومهما يكن من شىء فلم تكن فى الشرق هوة تفصل بينه وبين تقاليد الأوائل المتأخرة . إنما استمرت هذه التقاليد تحيا ، فى شىء قليل من التغير وفى لغة جديدة . كما أنه من الطبيعى أن يكون ثمت تقدم فى بعض ميادين العلم ، مثل الرياضيات والعلوم الطبيعية وربما الطب كذلك . وهذه الحالة توضح لنا كيف استطاع الشرق فى القرون التالية أن يصبح معلماً لأوربا التى لم يكن فيها استمرار لتقاليد علمية لم تتغير نسبياً . والذى تلقته أوربا كان العلم الهلينى فى صورة عربية موسعة بعض التوسع ، ثم النصوص الأصلية القديمة فى ترجمة عربية : مثل كتب أرسطو الحقيقية ، لا كتبه المغيرة تحت تأثير أفلاطونى جديد . ولم تكن العناية بها بفضل العرب ، إذ لم يعمل العرب إلا أن حافظوا عليها ونشروها كما وجدوها من قبل . أما الأثر الأدبى الفنى الذى كان للعرب فى أسبانيا والذى وصل أيضاً عن طريق الصليبيين إلى أوربا وكذلك التحسينات التى أدخلوها على إدارة الدولة أو فن التجارة ، أما كل هذا فنمر عليه مسرعين ، لأنه من الصعب علينا أن نتبين إلى أى حد لا يبدو الإسلام هنا كوسيط ورسول ينقل التراث القديم فحسب .

وأرجو أن يكون ما قلته حتى الآن كافياً ليعطى صورة مقاربة للحقيقة عن موقف الشرق فى العصر التالى للعصر القديم بإزاء تراث الأوائل . فهو قد استمر فى حمله مغيراً فيه بعض التغيير ، وهو اليوم يقوم بنفس هذا الدور . ثم إن الإسلام قد نشر هذا التراث فى العالم الإسلامى كله على أنه جزء من ثقافته . واليوم يجد المرء منطق أرسطو والسحر الهلينى فى الهند وفى بحيرة تشاد . فكان الكتاب القدماء إذاً موضعاً للتقدير والاستفادة ، ولكنهم لم يكونوا مركز حركة ثقافية شاعرة بنفسها(١) ، كتلك التى نعبر عنها بكلمة

(١) لم يعرف الشرق النزعة الانسانية ، ويجب أن يتقرر هذا المعنى خلافا لما فعله كامل عياد فى كتابه عن « علم التاريخ والاجتماع عند ابن خلدون » Dr. Kamel Ayad, *Die Geschichts Gesellschaftslehre Ibn Haldūns* (Breysigs *Forschungen zur Geschichte und*

« النزعة الإنسانية » Humanismus . ثم إن الإسلام لم ينظر إلى تراث الأوائل غير المكتوب على أنه كذلك ، لأنه كان من صور الحياة اللاشعورية عنده ؛ وكانت العناية بهذا التراث على صلة مباشرة بازدهار الحضارة الإسلامية وانحطاطها . أما نهضة الشرق التى نشهدها فى الوقت الحاضر فمرتبطة لا بتراث الأوائل وإنما بأوربا الحديثة ، وخصوصا بميولها الثقافية الواقعية لا الإنسانية humanist . وذلك أن تراث الأوائل كان فى الشرق دائماً مادة فحسب ، ولم يبد له على أنه فكرة أو مبدأ أو نموذج أسمى يشعل قوة الإبداع الذاتية فيه . والفارق الحاسم بين تأثير تراث الأقدمين فى الشرق والغرب هو النزعة الإنسانية .

لكن ليس معنى هذا أن الغرب لم يكن فيه استمرار لتراث الأوائل . فإن المرء إذا قارن صور حياة القرون الوسطى الأولى الخارجية من حيث طريقتها وقيمتها ، كما فعلتُ أنا قبل الآن بمقدار ٢٥ سنة فى بحث صغير عنوانه « المسيحية والإسلام (١) » ، فإنه يشعر أنه — بغض النظر عن الدين — قد أصبحت كلمة جيته فى « الديوان الشرقى للمؤلف الغربى » حقيقة ، وهى كلمة قصد بها غير ذلك تماما . وهذه الكلمة هى : « لم يعد من الممكن فصل الشرق عن الغرب » . ذلك أن النظرة العامة إلى العالم والحياة فى كلا الشرق والغرب متشابهة فى الواقع كل التشابه ، لأنها صدرت عن ينبوع واحد ، وأخذت من مصدر واحد . لكن إذا جعلنا نقطة البـــدء هذا البحث الذى نحن فيه وأردنا أن نتخذ من اختلاف موقف كل منهما بالنسبة إلى تراث الأوائل وسيلة لإدراك مميزات الشرق والغرب ، إذاً لبدا لنا أن هذه المشابهة

= (Gesllschaftslehre 1930, S. 32. . فقد أساء استعمال معنى النهضة الانسانية . كذلك عنوان كتاب ا . متس « نهضة الاسلام » A. Metz: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1912. مثير للبس . وهو كتاب قيم لا يعيبه إلا ما يحدثه عنوانه من لبس . [وقد ترجمه إلى العربية أخيرا الدكتور عبد الهادى أبو ريده ، بعنوان : « الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى » ، فى جزئين ، القاهرة سنة ١٩٤٢ — سنة ١٩٤٣]

(١) أصبح هذا البحث ضمن مجموعة « دراسات إسلامية » حـ ١ ص ٣٨٦ وما يليها .

فى الظاهر فحسب . فالاختلاف النوعى والجنسى ، واختلاف الوسط الجغرافى وقيام تاريخ مستقل لكل واحد منها ، كل هذا يجعل تراث الأقدمين ينتج فى الغرب تطوراً من نوع آخر يختلف كل الاختلاف عن نظيره فى الشرق . وهذا التطور مشكلة من أهم مشاكل التاريخ الغربى العام كله ، لا التاريخ الروحى فحسب . ومن أجل هذا فلربما يبدو من الجرأة بمكان أن نتقدم هنا بأكثر من مثلين اثنين لتوضيح رأينا .

كان من العوامل الحاسمة فى هذا الباب ذلك الاختلاف الناشىء عن تقسيم العالم القديم إلى عالمين : يونانى ولاتينى . فلئن كان القانون الرومانى كما رأينا قد أثر فى الشرق وفى تكوين الحضارة الشرقية ، فإن مرافق الحضارة الرومانية كانت بطبيعة الحال أكثر وضوحا فى الغرب منها فى الشرق . كما أن التراث اليونانى يكاد يكون قد ظهر كله فى ثوب لاتينى . ثم إن الشرق قد أصبح فى النهاية مقاطعـــة رومانية ، ويُستنيان نفسه على الرغم من مشاكل الشرق العديدة وجه نظره دائماً نحو الغرب . أما الإمبراطورية الرومانية فلم تكن إلا روما الخالدة . وفكرة روما الخالدة هذه هى فكرة الأوائل . وقد سادت القرون الوسطى فى الغرب ؛ لكنها لم تكن بطبيعة الحال ذات أهمية بالنسبة إلى مقاطعات الشرق التى فتحها العرب . لذلك رأينا نظرية الدولة فى عصر الخلفاء متصلة بالأكاسرة لا بالقياصرة . أما فى الغرب فقد انتقلت نظرية الإمبراطورية القديمة إلى الكنيسة من جهة ثم إلى القيصرية الغربية من جهة أخرى . ولهذا كانت المنازعات والمشاكل بين البابوية والقيصرية فى العصور الوسطى حصة من حصص تراث الأوائل ، وهى حصة لم يعرفها الشرق ولم يظفر منها بنصيب .

وعلى هذا المسرح السياسى الضخم بدأ صراع الغرب الروحى مع تراث الأوائل . وكانت مشاكل هذا الصراع منذ البدء مخالفة لتلك التى كانت فى الشرق ، لأن تراث الأوائل فى الغرب قد عانى تجربة النزعة الإنسانية مرة

سابقة فى العصر الرومانى . فهذه النزعة الإنسانية [١] لم تبدأ فى منتصف عصر النهضة فحسب ، وإنما هذه النزعة التى لا تزال تؤثر فينا وفى ثقافتنا حتى اليوم من صنع الرومان ، لا فى صورتها فحسب ، بل وفى جوهرها ومعناها كذلك . فقد أصبحت الثقافة اليونانية بالنسبة إلى الرومان تجربة حيوها وعاشوها ، فصارت تكون جزءاً من ثقافتهم العقلية وتركيبهم الروحى ؛ وكما قال ڤرنييجر : النزعة الإنسانية « هى فكرة الحضارة القائمة على فكرة ثقافة الإنسان الخالصة وتربيته ، وهى التى صنعها اليونانيون حين وصلوا إلى أعلى درجة من درجات تطورهم » ؛ ثم هى من جهة أخرى مركب حضارة بعض الشعوب الخاصة وثقافتهم مع الحضارة اليونانية . « إلا أن هذا المركب لا يقوم على التبعية التاريخية ، ولا على الصلة التى بين علة ومعلولها ، وإنما هو فكرة الامتزاج الروحى الشعورى بالحضارة اليونانية ، ونفوذ كل واحد فى الآخر ، كما نراه محققاً عند الرومان لأول مرة فى أجلى صورة » .

والمهم أن هذه العملية قد بلغت غايتها عند الرومان قبل أن تستقر الروح الشرقية فى الإمبراطورية الرومانية المتأخرة ، فأصبحت بذلك عقيدة لاتينية أدبية ظلت أيضاً فى العصر المسيحى لسبب بسيط هو أنها كانت موجودة فى الكتب اللاتينية أعنى أن السبب كان لغوياً أدبياً فحسب . ويكفى أن يذكر الإنسان القديس أوغسطين شاهدا على ذلك . ومن قبل العصر المسيحى وفى عهده كانت ثروة الأوائل المتأخرين المطبوعة بطابع شرقى قد دخلت الغرب ونفذت إليه . ومن الشواهد على مقـــدار تلاؤم المسيحية مع عالم الأوائل [٢] ذلك الحكم الذى نطق به فرفريوس ، أحد مشاهير الأفلاطونيين

(١) راجع بحوث نوردن Norden وييجر Jaeger . فمن بحوث ييجر راجع مثلا بحثه بعنوان « الأوائل والنزعة الانسانية » *Antike und Humanismus*, S. 12 ثم « النزعة الانسانية كتقاليد وكتجربة روحية » *Der Humanismus als Tradition und Erlebnis*, in, *Vom Altertum zur Gegenwart*, Leipzig 1919.

(٢) راجع كتاب فون هرنك *Aus der Friendensu-und Kriegsarbeit*, S. 49.

المحدثين ، عن أوريجانس ، أشهر اللاهوتيين المسيحيين المعاصرين له . فقد قال . «كان (أى أوريجانس) فى آرائه عن الله والكائنات كأحد اليونانيين» . لكن كان طبيعياً أيضا أن يكون إلى جانب هذا الاتفاق فى الآراء اختلافات : مثل ما كان حول مسألة قدم العالم وحدوثه . لكن المسيحيين فى القرن الثالث كانوا فى فلسفتهم وأساطيرهم ومعتقداتهم وتقواهم يشبهون المتأخرين من القدماء فى نظرياتهم وأعمالهم كل الشبه ، حتى إن المسيحية استطاعت أن تخلع عالم الأوائل بطريقة آلية صرفة . وحينئذ لن يعود من الممكن قيام نزعة إنسانية رومانية . وكان تطور الغرب يسير فى طريق آخر . وهذا التطور الذى وصفناه سابق على العصر الذى نحن بصدد البحث فيه الآن . وعلى الرغم من أن هذا التطور قد استمر يحيا فى ثوب الفكر المسيحى ، فإن فكرة النزعة الإنسانية كانت قد ولدت من قبل ، وكان لابد لها أن تبعث من جديد مرة أخرى .

إلا أن هذا العالم الفكرى المسيحى فى القرون الوسطى كان متشابها كل التشابه مع العالم الفكرى الإسلامى المعاصر له . ففى كلا المعسكرين قامت المحاولات الضخمة لإخضاع الإيمان للعقل بنفس وسائل المنطق والتفكير القديم ، واليونانى منه على وجه الخصوص . وهنا وهناك كان لأفلاطون وأرسطو السيادة فى المناقشات والجدل الذى كان يقوم به القوم . وكان ينظر إليهما غالباً على أنهما متعارضان . فأسىء فهمهما ، وشوهت أفكارهما . لكن تأثيرهما على كل حال واضح غير منكور . ثم كان فى كلتا دائرتى الحضارة نزاع بين الكلام أو اللاهوت وبين التصوف ، بين المذهب السنى الرسمى أو مذهب الكنيسة وبين التقوى الشخصية والعبادة الخاصة . وكان ثمت تأثير مباشر عن طريق الكتب اليهودية والتراجم العبرية عن العربية (ويكفى أن نذكر هناموسى بن ميمون) . وفى كتاب أرنست كانتوروفتش عن «الإمبرطور فريدرك الثانى [1]» وصف قيّم حى لهذه المسائل .

(١) [ولد سنة ١١٩٤ وأصبح ملكا سنة ١٢١١ ، ثم أمبراطوراً لألمانيا سنة ١٢٢٠ =

فى هذا العصر ظهر النتاج الشرقى لتراث الأقدمين أسمى من الأوربى قطعاً. ومع هذا فإن الحياة العقلية فى العصور الوسطى لا يمكن تصورها بدون تراث الأقدمين. حقاً لو أمعنا النظر فى هذا العصر لظهر لنا اختلاف فى طابع رد فعل كل واحد منهما، كما هى الحال لو قارنا مثلا القديس فرنسيس الأسّيزى أو القديس توما الأكوينى بالشخصيات الإسلامية الكبرى التى تناظرهما فى الاسلام، لكن هذا الاختلاف الظاهرى ليس كبيراً كما هو فى عصر النهضة. ثم إن تيار التأثيرات القديمة الذى سرى إلى جانب الروح المدرسية كان قوياً فى الغرب عنه فى الشرق. لأن ذكريات الشخصيات الرومانية القديمة الكبرى كانت أكثر حياة فى الغرب بطبيعة الحال عنها فى الشرق بينما كانت العلوم الدنيوية اليونانية فى هذا الأخير أكثر. وساعد على قيام هذه الحال أن الكتب الوثنية اللاتينية كانت فى متناول يد الغربيين. وأوضح دليل على مقدار حياة التراث القديم فى الغرب أن الشخصيات الوثنية فى الكوميديا الإلهية تسير جنباً إلى جنب مع الشخصيات المسيحية، وأن دانته قد اختار فرجيل مرشداً له ودليلا. ولعل المهم فى هذا هو اتفاق وجود هذه التقاليد الثقافية مع تحول إيطاليا إلى البربرية، ومع انتقال الثقافة المسيحية إلى أرض عذراء لم تكن لها تقاليد ثقافية. فأسس الغرب الجنسية والاقتصادية والسياسية كانت فى تعارض فاضح مع ميل الثقافة المسيحية إلى الخوارق والتصوف والزهد. وقد أبدع فريدرش پولزن فى وصفه لهذا التعارض الشديد حين قال(١): «اتخذ الفرنجة والسكسونيون الصيغ المقدسة القديمة، التى لقنتها الكنيسة إياهم، عقيدة لهم، دون أن تتغير نظرتهم فى الحياة وسلوكهم تغيراً جوهرياً. ولهذا فإن العصور الوسطى تشبه فتاة فى

= وقد اشترك فى الحملة الصليبية السادسة وتوفى سنة ١٢٥٠]

(١) Friedrich Paulsen, *Geschichte des Gelehrten Unterrichts*, 3.Aufl. Bd. I, S.9.

(تاريخ التعليم الرفيع، الطبعة الثالثة جـ ١ ص ٩)

لباس الشيخوخة والهرم . لكن عدم التناسب هذا لم يصل إلى درجة الشعور القوى والإدراك الواضح إلا فى عصر النهضة . حينئذ اكتشف الناس أن الدين المسيحى بروحه التصوفية ، ونزوعه إلى ما فوق الطبيعة ، لا يعبر مطلقاً عن جوهر حياته الخاصـــة . وفى الآن نفسه اكتشفوا أن أستاذهم وهو حضارة الأوائل كان من قبل شاباً يشعر شعوراً من نوع مخالف ، ويفكر بطريقة أخرى غير طريقته فى عهد الشيخوخة . حقاً إن الناس كانوا يعرفون ذلك من قبل معرفة مجردة ، لكنهم الآن والآن فحسب ، بدأوا يفهمونه . هنالك بدأ التنافس بين شعوب الغرب للتخلص من تلك الأوضاع والتصورات المسيحية الخارجة على الطبيعة كما أبرزتها العصور الوسطى فى الفن والأدب والعلم . وأقاموا مكان هذه التصورات والأوضاع تصورات العصور القديمة وأوضاع الأوائل » . وعلى هذا النحو نشأت « النهضة » . وعبثاً حاول سفونرولا أن يحمل على أرسطو وأفلاطون وفرجيل وهوراس وشيشرون . وها هى ذى فكرة الخلاص تشتعل مرة أخرى من جديد . وهكذا وجد الغرب فى كتب أصحاب النزعة الإنسانية الرومانية — نفسه ، واكتشف ذاته .

وليس المجال هنا مجال التحدث عن كيفية نشأة النهضة ، والنزعة الإنسانية . فنحن نعرف منذ بحوث يعقوب بُركهَرت أن ثقافة القدماء لم تكن إلا الأداة التى اشتعلت عن طريقها الروح القومية فى الشعب الإيطالى أول ما اشتعلت . ذلك أن الغرب بدأ يعود إلى نفسه يفكر فيها ويكتشف ذاته ؛ فسقطت العصور الوسطى بما فيها من سيطرة الكنيسة وسيادتها ، وأصبح الطريق مفتوحا أمام أوربا الجديدة . غير أن هذه العملية كانت فى تفاصيلها بطبيعة الحال عملية معقدة ، وليس إحراق سفونرولا إلا رمزاً وحادثة من الحوادث . وإنما هى ابتدأت قبل ذلك بكثير حتى إن الناس ليتحدثون عن « نهضة » فى أيام كارل الأكبر (شارلمان) وفى أيام أوتو ، ويجعلون النهضة الحقيقة تبدأ مع

لغة داته . والمسألة الحاسمة فى بحثنا هذا تنحصر فى السؤال الآتى :

لماذا لم يكن مثل هذا التطور إلا فى الغرب فحسب ؟

ذلك أن الموقف فى كل من الشرق والغرب متشابه : فكان فى الشرق قصور للأمراء كما كان فى عصر النهضة ، وكان الشرق يعنى بعلوم الأوائل ، ثم كان هناك أيضاً أدباء كأدباء النزعة الإنسانية الأولين يصوغون قلائد المديح لمن كانوا فى كنفهم من الأمراء ، وكان هؤلاء يجزلون لهم العطاء ؛ وكان فى الشرق أيضاً تنازع بين مطالب الدين ومطالب الدنيا ؛ وهنا وهناك ساد الحكم المطلق — ومع هذا كله فإن التطور فى الشرق انتهى إلى نوع يختلف كل الاختلاف عنه فى الغرب ، انتهى إلى عملية انحلال وركود وإلى انحطاط واضمحلال ، ومع هذا أيضاً كان الناس فى عصر النهضة يعرفون من علوم القدماء فى الشرق أكثر مما كان الناس فى الغرب منها يعرفون .

ولا زلنا بعد قرن من الدراسات فى الفيلولوچيا القديمة والنزعة الإنسانية نميل إلى عَدّ النزعة الإنسانية والعلم شيئاً واحداً . والحقيقة هى أن النزعة الإنسانية سواء لدى الرومان وفى عصر النهضة كانت شيئاً آخر غير العلم . إذ أن المسألة فى عصر الرومان كانت مسألة رقى الشخصية ونموها ، وفى عصر النهضة كانت ثورة أدبية ، أى فنية ، على الروح المدرسية العلمية الفلسفية فى أوج القرون الوسطى . قال پولزن[١] : « وبهذا المعنى نستطيع أن نعرف النزعة الإنسانية بأنها تطور وإنماء للتربية الروحية غير العلمية » . وحينئذ أصبح الطريق مفتوحا أمام نوع من العلم جديد بعد أن تكون السلطات القديمة قد تحطمت ، وسيادة الدين على الفلسفة قد قضى عليها ؛ « والفلسفة الجديدة التى أنتجها عصر النهضة كانت نوعا من وحدة الوجود الطبيعية يشيع فيها الشعر والخيال » ، وبعد أن كان الناس أرسطاليين أصبحوا الآن[٢]

(١) راجع كتابه السابق الذكر حـ ١ ص ٧٥ .

(٢) راجع بحث هلموت رتر بعنوان « غاية الحكيم ، كتاب عربى فى السحر الهلينى » =

أفلاطونيين وأخذوا عن العرب التنجيم والعرافة الهلينية بالصورة التى هى عليها فى كتاب « غاية الحكيم » التى نراها عند أجْرِبَّافون نِتِّسْهَيْم . لكن المهم أنهم تركوا الآراء التى وصلت إليهم عن الأشياء إلى الأشياء نفسها ، وأنهم رأو الأشياء بعيونهم بطريقة ولو أنها ذاتية على شكل هواية لا تخصص ، فإنها مصحوبة بالقدرة على النفوذ إلى باطن الأشياء وبالرغبة فى الحقيقة . وفى هذا يقول فون هرنك[1] : « إذا كان لوتر قد استطاع أن يقرأ المزامير ورسائل القديس بطرس وكتب القديس أوغسطين ، وإذا كان قد قرأها كما قرأها ، بمعنى أنه كان ينفذ إلى ما فيها من أفكار ثم ينميها ويعلو بها ، فإنما يدين بذلك لا لعبقريته فحسب بل لعصره كذلك ، عصر النزعة الإنسانية » .

وليس أوضح من هذا بيانٌ للينابيع التى انبثقت منها النزعة الإنسانية ومن أعماقها ارتفعت ، وليس أوضح منه دليل على أن النزعة الإنسانية إلى جانب أنها كانت علماً كانت أولا وقبل كل شىء اتجاها روحياً شاعراً بذاته .

ولم يكن رجال النزعة الإنسانية الأوَل شاعرين بالدور الذى لعبوه فى تاريخ الحياة العقلية فى الغرب . فلقد كانت الثقافة أو المعارف الإنسانية والفصاحة شيئاً واحداً فى نظرهم . وكانوا يعلقون على معارفهم الفنية البسيطة

Hellmut Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie.* = Studien der Bibliothek Warburg, Bd. 1 S. 1 FF.

[هذا كتاب فى السحر والطلسمات نسبه المتأخرون من المؤرخين المسلمين إلى مسلمة ابن أحمد المجريطى ، الرياضى الأندلسى المشهور المتوفى سنة ٣٩٨ ، وعرف عند اللاتينيين فى العصور الوسطى باسم *Picatrix* . وكان له أثر كبير فى المشتغلين بالسحر فى العصور الوسطى المسيحية . وقد طبع الأصل العربى حديثا الأستاذ هلموت رتر ، ليبتسك سنة ١٩٣٣ (فى ٤١٦ صفحة) . وعنوان الكتاب الكامل هو « غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم » . راجع فيما يتعلق به « مقدمة ابن خلدون » ، فى الفصل الخاص « بعلم الكيمياء » . وراجع فى اللغات الأجنبية كتاب « تاريخ السحر والعلم التجريبى فى الثلاثة عشر قرنا الأولى من ميلاد المسيح » ، تأليف لين ثورنديك ، طبعة نيويورك سنة ١٩٢٩ ح ٢ ص ٨١٣ — ٨٢٤ .

[Lynn Thorndike, *A history of Magic and experimental Science.*

(١) فى كتابه *Frforschtes und Erlebtes*, S. 99

المشبعة بالروح القديمة أهمية أكبر من تلك التى يعلقونها على التعبير عن شخصيتهم الذاتية التى من أجلها لا زلنا نجلهم حتى اليوم. فمثلا پترَرْكه لم يكن راغباً فى إذاعة سونِيتَّاته المكتوبة باللغة الدارجة، بينما كان يفخر كل الفخر بأنه كان داعية ومذيعاً لأفكار الأقدمين، وأستاذاً للفصاحة والبيان. والواقع أن أهمية هذا الذى تغنى بجمال لَـوْرا (أى پترركه) لم تكن فى حذقه المعارف الأدبية، وإنما كانت فى انتقاله بالشخصية الإنسانية إلى ميدان آخر غير ميدان الحضارة الروحانية الصوفية التى قُضى فيها على ما هو إنسانى حقيق. والفرد لا يكون حراً إلا فى اللحظة التى يخرج فيها عن التعبير الرسمى عن شعوره، إن صح هذا التعبير، مفصحاً فى صراحة عما تكنه نفسه وذاتيته. هل كانت هذه الروح الجديدة التى انبعثت روحا يونانية حقاً؟ من المعلوم أن اللغة اليونانية كانت معروفة قليلا آنذاك[1]. فپترَرْكه لم يكن يعرف اليونانية مطلقا، ولكنه مع ذلك امتلأ إعجابا بنسخة من هوميروس لم يستطيع أن يقرأها. وهو يذكر لنا أن أحداً فى روما لم يكن ليعرف اليونانية، وفى فيرنتسه لم يكن غير ثلاثة أو أربعة فقط، وفى بولونيا كان يعرفها واحد فحسب. أما ألمانيا فقد نظرت فى وقت متأخر عن وقت پترَرْكه إلى النزعة الإنسانية فى شىء كثير من الجد بوصفها مجالا للمعرفة والعلوم كما هو طبعها. وإذا كان هذا ينطبق على إِرَزْمُس فهو بالأحرى ينطبق على ما حدث من تطور بعد فى العصر الذى تلا العصر المثالى. واليوم كادت النزعة الإنسانية تصبح كلها يونانية بحتة. ولم نعد ننظر إلى التقليدات اللاتينية إلا بهذا الاعتبار، أى على أنها تقليد لليونان فحسب، فهل استطاعت الروح اليونانية حتى فى عملية التثقيف التى كانت نشطة فيها وحدها، أن تأتى بهذه المعجزة، معجزة النزعة الإنسانية، ولماذا لم تؤثر هذا التأثير نفسه فى الشرق؟

---

(١) راجع كتاب پولزن المذكور آنفا جـ ١ ص ٧٠.

كانت العوامل التاريخية والجغرافية والجنسية فى الشرق هى التى جعلته لا يعنيه من كتب اليونانيين إلا ما كان معترفا به من الجميع وما كان فى الآن نفسه يلائم عقليته ونعنى به أولا وقبل كل شىء النزعة العقلية المنطقية . فكل شىء كان نصيب الروح اليونانيه فى صدوره أكثر من نصيب العقل اليونانى مثل الشعر الغنائى اليونانى والأدب الروائى كله وكل ما كان يونانياً بحتاً كآلهة هوميروس وكبار المؤرخين اليونانيين ، كل هذه الأشياء ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق . وإذا كان شىء منها قد استطاع أن ينسلّ إلى الشرق فى كتب الصنعة والسحر أو فى الهزليات ، فإنه سرعان ما يطبع بالروح الشرقية الخالصة فى غير ما هوادة ولا رحمة ، كما كانت الآلهة اليونانية والرومانية تحول إلى نصرانية فى العصور الوسطى بأوربا . لكن مع الفارق . إذ بقيت الروح القديمة فى إيطاليا حيث بقيت الآثار القديمة الرائعة تشهد بجلال الماضى وعظمته ، وتثير الروح القومية إلى جانب الروح الفردية الشخصية . فحدث إذن شىء يشبه ما نشاهده اليوم فى مصر حيث تبدو الروح القومية فى أبناء وادى النيل وكأنها اكتشفت الأهرام ومعابد الفراعنة من جديد . وفى مصر كما هنا فى إيطاليا ليست آثار الماضى إلا أدوات ورموزاً استخدمتها روح العصر المتغيرة كى تكون معرضاً تظهر فيه نفسها من جديد . وبالتأمل فى هذه الظاهرة وتعمقها تظفر نظرية برداخ[1] فى « النهضة » بتأييد جديد .

والتراث الهلينى هو الذى ربط بين العصور الوسطى فى الشرق والعصور الوسطى فى الغرب . وإذا كان رجال النزعة الإنسانية فى إيطاليا نظروا إليها على أنها فترة متوسطة من السذاجة والخشونة الأسيوية والقوطية ، وحاولوا أن يتصلوا مباشرة بشيشرون وڤرچيل ، فهم بهذا قد نسوا أن روحها روح

---

(١) يقدم برداخ فى كتابه عن « النهضة الألمانية » نظرة عامة قيمة وإشارات إلى المراجع
Prof. Dr. Burdach, *Deutsche Renaissance*, Berlin 1906 (Deutsche Abende in Zentral-Institut für Erziehung und Unterricht. Nr. 4).

هلينية أى قديمة أيضاً قد حاربوها فى شخص الروح الكنسية فى العصور الوسطى . ذلك لأن الروح القديمة لم تقم بالتحرير فحسب ، وإنما هى قد استعبدت أيضاً لأن الروح المدرسية لم تكن لتوجد من غير أرسطو . ولعل العقيدة الدينية أن تكون هى أيضاً الابن المسيحى للروح اليونانية . وأما الذى أدخل الآن وألح فى طلبه باسم الروح القديمة فكان قطع الصلة بالتقاليد الموجودة فى العصور الوسطى جملة حتى بما تحويه من روح قديمة . فكانت الحركة الجديدة فى إيطاليا تتعلق بالروح الرومانية السابقة على العصر المسيحى بحسبان ذلك إدراكا من الشعب الإيطالى لذاته وشخصيته . وكان خصمها فى ذلك أرسطو الهلينى كما فهمته العصور الوسطى . فإذا كانت الأوضاع قد بدلت على هذا النحو ، فإن روح المعرفة والثقافة الحقيقية أى الشخصية اليونانية ، هى التى حافظت على كيانها فى الشعوب المشابهة لها ضد إفراط المذهب العقلى الذى هو بدوره يونانى الأصل والجذور مع ذلك . وإنما الشخصية قد حطمت حينئذ نير الشكلية المتغالية . وعن طريق انبثاق الشخصية المستقلة هذا ولدت تلك الروح التى بنت أوروبا الجديدة . أما الشرق فلم يعرف مثل هذا الانبثاق ، بل إنا لازلنا نرى حتى اليوم أن الصحفيين يلجأون فى كتاباتهم إلى البراهين المأخوذة عن الكتب أو عن العقل . فلم تكن هناك قدرة للناس أن يصنعوا كما صنع القدماء معتمدين على شخصيتهم الذاتية ؛ ولم يكونوا يشعرون بحاجة حيوية ملحة لابتكار علوم وحضارة كحضارة الأوائل وعلومهم .

ولعل الفارق بين الشرق والغرب يظهر لنا أوضح ما يظهر فى موقف كل بالنسبة إلى الفن . فهل يستطيع المرء أن يتصور ميلاد الرجل الحديث بدون فن عصر النهضة ؟ وحتى الفن المسيحى نفسه قد عالج موضوع الشخصية . أما الشرق فقد اقتصرت حاجته الفنية على هندسة البناء وغيرها من الفنون غير الشخصية . نعم وجد فى فارس وفى الهند تحت حكم الإسلام نوع من تصوير المصغرات Miniatur دقيق ، لكن ما قيمة هذا النوع إذا ما قيس

إلى ما أبدعه ميكلنچلو أو رفائيل أو تتسيان ؟ وقد بقى النحت يُعَدُّ فى نظر الشرق عاراً أو حمقاً . فإذا كانت فى الروح الشرقية حاجة ضرورية مماثلة لتلك الموجودة فى الروح اليونانية أو الغربية إذن لقام فى الشرق فن على الرغم من كل النواهى الدينية . وهكذا ضاع على الشرق هذا الميدان الفسيح بأكمله . أما فى الغرب فكان جمال عالم الصور القديم وصورة الرجل الكامل العارى نموذجا حسيا حيا لصورة الرجل الجديد المأخوذ من مصدر يونانى ، بينما عالم الحس الحى فى الشرق قد اختفى وراء التجريدات العقلية أو فنى فى العلاقات الغرامية الفردية المتفاصلة ذات الطابع اليونانى والهلينى . ذلك لأن الشرق تعوزه النزعة إلى تصوير الذات تصويراً مجسما ، إن عن طريق الفنون من نحت وتصوير أو عن طريق الرواية المسرحية . ومن أجل هذا لا تجد فيه سلسلة توازى السلسلة التى تبتدىء بفدياس مارة بميكلنچلو حتى رودان أو كلنجر ، كما لا نجد فيه أيضا سلسلة تشبه السلسلة المبتدئة من منتنيا حتى فويرباخ ، أو من أسكيلوس حتى شكسبير أو كالدرون أو كورنى أو جيته . وتنقص الشرق كذلك تلك السلسلة البادئة من بودچيو ومجاميع عصر النهضة القديمة مارة بهواة الفن وبفنكلمن حتى تصل إلى علم الحفريات القديمة فى الوقت الحاضر . ثم ينقصه أيضا من يمثلونه أدبيا وموسيقيا ممن يناظرون أندادهم من الغربيين . ثم يعوزه أخيراً العناية بالبدن ابتداء من الرياضة البدنية حتى ما تقوم به الملاعب الرياضية الحديثة . وعلى العكس من ذلك ظل الشرق محتفظا بما كان فى العصور الوسطى من حياة ، حتى منتصف العصور الحديثة . وهو الآن يجد نفسه أمام هذه المشكلة وهى : هل يستطيع المرء أن يقبل العالم الفكرى الحديث كما هو فى الواقع دون أن يُخضعه خضوعا باطناً ذاتيا ؟

وفى الغرب استطاع المرء — وكان هذا بفضل البحث العلمى — أن يحرر فكرة اليونان عن التربية والثقافة من كل القيود والتعقيدات التى وقعت فيها

فى عصر الرومان وفى العصور الوسطى ، وأن يرجع ، وهو ممتلىء سروراً ، إلى ما كانت عليه عند اليونان أو ما كانت عليه لأول مرة . ثم إن شعوب أوربا ذوات الحضارة قد استطاعت أن تكوّن مركبا حضاريا مع الحضارة اليونانية أو مع الحضارة القديمة كلها على وجه العموم كما حددها ڤرنزبيجر . وإذا كان هذا المركب الحضارى قد تعلق عند الشعوب اللاتينية أكثر ما تعلق بما هو لاتينى ، وعند الشعوب الجرمانية بما هو يونانى ، فإن فى الظروف والحوادث التاريخية ما يفسره . ولم يكن الفاصل فى هذا التقاليدَ العلمية وإنما توافق العبقريات الغربية الكبرى مع مؤسسى الحضارة والثقافة اليونانية وفكرة الدولة عند الرومان ، هذه الفكرة التى اتصلت اتصالا وثيقا بالحضارة والثقافة اليونانية بمرور الزمن . حقاً إن رواية يوليوس قيصر لشكسبير[١] ما كان لها أن توجد لولا دراسات فلوطرخس ، وأنها متأثرة بتقاليد المسرح كما كانت فى عصر النزعة الإنسانية . ولكن عمل شكسبير مع هذا كله قد نشأ عن شخصية خالقة كانت على اتصال باطن وثيق بكبار الروائيين المسرحيين اليونانيين ، اتصال أعمق بكثير من اتصال رجال النزعة الإنسانية ، كان فيه شكسبير فى مستوى واحد مع هؤلاء الروائيين اليونانيين . ومثل هذا يقال عن جيته الذى لم تحل معرفته الغامضة باليونانية بينه وبين أن يكون يونانيا حقيقياً ، لا لأنه عاش فى الحضارة القديمة وحَىَّ بها ، وإنما لأنه استطاع أن يجعل الثقافة والحضارة اليونانية حية فى نفسه بطريقة أخرى غير طريقة كبار المفكرين الفرنسيين الذين كانوا ، وهذا يتفق مع طابعهم القومى ، يحفلون بالناحية الشكلية أكثر من غيرها . وعلى الرغم مما يقوله جيته[٢] من أنه كان فى قدرة أى مركيز أن يقلد ألقيبادِس أحسن مما استطاع كورنى

(١) راجع كتاب جوندولف عن « يوليوس قيصر » ص ١٧٥ Cundolf : *Caesar*, S. 175

(٢) راجع كتاب « ذكرى شكسبير » ج ٣٦ ص ٤ *Zum Shakespeares Tag*, Jubil-Ausg Bd, 36, S. 4.

أن يقلد سوفوكليس ، فإنه لا يمكن إنكار أن الفرنسيين قداستطاعوا هم الآخرون أن يشقوا طريقهم إلى تراث الأوائل .

أما طريق النزعة الإنسانية فكان ، كما يدل اسمها ، الطريق إلى ما هو إنسانى شخصى . فى ألمانيا كانت النزعة الإنسانية تارة علمية وطوراً وجدانية ، وفى كل عصور الأزمات فى تاريخنا الثقافى كنا نتجه دائماً نحو العصور القديمة تستمد منها الوحى والإلهام ، وكانت هناك أزمنة وقعت فيها الفيلولوچيا القديمة فى خطر أن تقوم بدور المدرسية ضد النزعة الإنسانية البادية فى الظهور . والواجب ألا تستحيل النزعة الإنسانية إلى نزعة للدرس العميق والبحوث الطويلة الشاقة ؛ وإلا فإنه يكون من المحتمل حينئذ أن تضيع قيم الإنسانية العليا وراء هذه الأضابير من الحكمة المدرسية . وإذا كانت بعض الدوائر اليوم تعتقد أن التربية والحضارة اليونانية بوصفهما تهذيباً إنسانياً يمكن أن تقوما بدون معرفة لغات أجنبية كما كانت الحال مع اليونانيين أنفسهم ، وإذا كانت دوائر أخرى تعلى من أهمية ، بل ضرورة ، الدراسة الفيلولوچية الدقيقة ، فإن وراء كلا الرأيين فكرة النزعة الإنسانية . والفارق بينهما هو فى أن أحدهما يريد أن يجعل نعم التراث القديم وخيراته فى متناول أكبر عدد ممكن ، بينما يدرك الآخرون ما فى ثقافة النزعة الإنسانية من أرستقراطية وهم حريصون على وجود هذه الأرستقراطية . والبحث الذى قمنا به الآن قد دلنا على أن شعوباً بأكملها مثل الشعوب الشرقية يبدو أنه ليس لديها المقدرة على أن تسلك طريق اليونانيين . فهل تبعا لهذا لابد أن يكون أبناء الشعوب المجددة يونانيين بالفطرة ؟ ولكن رأياً كهذا ينسى أنه حتى فى بلاد اليونان نفسها كانت الثقافة شأناً ارستقراطيا بحتاً . ثم هل يمنعنا هذا من أن نحاول إبلاغها إلى الجميع ؟ على كل حال هذه الثقافة فرض علينا أجمعين .

وألمانيا فى تاريخها الثقافى قد أحالت النزعة الإنسانية من نزعة حية إلى

نزعة علمية دراسية فى فترتين . فالنموذج الأعلى للنزعة الإنسانية المتحقق فى النزعة الإنسانية الإيطالية قد استحال إلى مسألة دراسة وتحصيل تحت تأثير روح البروتستانتية الداخلية — فلم يكن لرجل كهولبَين مجال فى ألمانيا . ثم إن النزعة الإنسانية الثانية ، تلك التى قام بها لسنج وجيته وفنكلمن وهمبولت ، قد استحالت فى عصر الاقتصاد والصناعة إلى شأن من شؤون الأساتذة والمدرسين . بينما نرى أن انجلترا ، وهى بطبيعتها ليست منصرفة عن العالم الواقعى ، كانت النزعة الإنسانية فيها الجوّ الروحى للطبقة الأرستقراطية ولطبقة رجال الدولة والسياسة ؛ وليس لاكسفورد ولا لكمبردج نظير من الناحية الثقافية فى ألمانيا . وإن لنا اليوم لفرصة ثالثة : فالحب والجمال والقداسة قد صارت اليوم من جديد ينابيع للحركة الفكرية والروحية فى هذا العصر . فإلى جانب « جماعة جيورجه » [١] توجد جماعة كتاب مجلة « الحضارة القديمة » . وإذا كنا نشاهد اليوم كفاحاً من أجل تصوير أفلاطون بصورة تتناسب وهذا العصر ، فليست المسألة مسألة فهم فيلسوف يونانى وشرحه فحسب [٢] . وفى هذا العصر الذى يرفع من شأن العلم والصناعة بحق ، المسألة لازالت مسألة الإنسان . ولا زال الإنسان اليوم أكثر من ذى قبل مقياس الأشياء ومعيارها . ومن أجل هذا

---

(١) راجع كتاب جندولف عن « جيورجه » ، ص ٤٣ Gundolf : *George*

[جماعة جيورجه هذه جماعة من المفكرين والشعراء والكتاب الألمان والنمسويين أشهرهم هوفمنزتال ، دوتندى ، فلير ، كلاجس ، جندولف ، برترم ، فلترز . ورئيسهم الذى سميت الجماعة باسمه هو استفن جيورجه الشاعر الألمانى الكبير الذى ولد سنة ١٨٦٨ وتوفى سنة ١٩٣٣ . وكانوا يكتبون فى مجلة تعبر عن آرائهم هى « مجلة الفن » وهذه الآراء متأثرة بأفكار نيتشه كل التأثر . وتتلخص فى قولهم بالفن للفن ، وبالعناية بالشكل كرد فعل ضد النزعة الطبيعية ، وبكل ما هو رمزى أسطورى تشيع فيه روح البطولة ، وفى تصوير نوع من الحياة يرتفع فوق أغراض الحياة اليومية الوضيعة ، وبالايمان بما فى العبقرية من سر عجيب هو الضمان لما للانسان من مكانة سامية وأهمية كبرى] .

(٢) راجع مقال كورت هلدبرنت عن « صورة أفلاطون الجديدة » .
Kurt Hildebrandt, "Das neue Platon-Bild" in *Blätter für deutsche Philosophie*, Bd. IV (1930) S. 190

فليس للمذهب الواقعي قيمـــة ثقافية إلا إذا كان مصحوباً بنزعة إنسانية. والنتيجة التي وصلنا إليها اليوم في بحثنا هذا ليست معرفة وعلما فحسب بل هي مسئولية وتبعة تقع علينا، مسئولية وصفها جيته فأحسن الوصف حين قال في «لوحات فيلوستراتس»(١):

ليكن كل منا يونانياً بأسلوبه الخاص؛
ولـكن لابد لـكلٍّ أن يكون يونانياً.

(١) .Jubil.-Ausg Bd. 35, S. 129 [فيلوستراتس كاتب يوناني بليغ رائع الأسلوب توفي حوالي سنة ٢٤٩ م « ولوحاته » Εἰκόνες عبارة عن وصف بارع رشيق لدهليز رسمت على جدرانه لوحات فنية، زاره فيـلوستراتس في إحدى ضواحي مدينة نابلي هو وتلاميذه وطفل في العاشرة من عمره هو ابن مضيفه، وإليه يوجه هذا الوصف والشرح لهذه اللوحات الموجودة بالدهليز].

انتقـــال التراث

من الإسكندرية الى بغداد

بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبي عند العرب(١)

للدكتور ماكس مايرهوف

عنى الباحثون فى اليونانيات والساميات منذ زمن بعيد بالكشف عن العصر الذى انتقلت فيه العلوم اليونانية إلى العرب . وهو عصر غامض وممتع معاً . ثم إنهم قد قدروا الدور الخطير الذى لعبه السريان وكتبهم الآرامية المترجمة إبان هذه الحركة . فمنذ حوالى خمسين سنة قام اشْتَينْشْنَيْدَر فى دراساته العديدة ، ولوكلير فى كتابه الضخم عن تاريخ الطب عند العرب ، بجمع كل ما عرف فى هذا الباب فى ذلك الحين . ومن بعد ذلك عرض بَومشْتَرْكْ وأوليرى فى إيجاز انتقال الفلسفة ، وبراون انتقال الطب ، إلى العرب . وكتب كارا دى فو وجراف وفرلانى وآخرون غيرهم رسائل قيمة صغيرة عنيت أكثر ما عنيت بالكلام عن بداية الدراسات الفلسفية لدى العرب(٢) .

ومن المؤكد أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر . فكانت تبعاً لهذا المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة فى البلاد

---

(١) [ظهر هذا البحث فى سبتمبر سنة ١٩٣٠ فى « محاضر جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم ، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية » ، بالمجلد رقم ٢٣ • وهو فى الأصل :
M. Meyerhof, Von Alexandrien nach Baghdad, in, *Sitzungsberichte d. preuss. Ak. d. Wissensch.*, Phil.-hist, Klasse, 1930, XXXIII. pp. 387-129.]

(٢) بعد كتابة هذا البحث وصلنى كتاب باروسلاوس تكتش عن الترجمة العربية لكتاب الشعر لأرسطو (*Die Arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles* usw., Akad. d. Wiss. in Wien, phil-hist. Kl. Kommission f. die Herausgabe der arab. Aristoteles-Uebersetzungen, Bd. I, Wien, 1928)
وهذا الكتاب يشتمل فى مقدمته (من ص ٥٣ إلى ١١٨) على تاريخ كامل للعلوم عند السريان وعند العرب المتقدمين ، يجعل كثيرا من أقوالى فى هذا البحث لا لزوم لها ، بيد أن تكتش مع ذلك لم يتنبه إلى طريق مدرسة الإسكندرية المباشر إلى بغداد .

التى غزاها العرب فى دفعتهم الأولى . ومن المحتمل الظن بأنها لا بد أن تكون قد قامت بدورها فى نقل العلوم إلى العرب . غير أن الدليل على طريق الانتقال المباشر قد أعوز الباحثين حتى اليوم ، أو بعبارة أصح لم يسوقوه فى وضوح وجلاء . ذلك لأن معرفتنا بحالة الحياة العقلية فى الإسكندرية بعد القرن الخامس الميلادى ضئيلة تافهة على العموم . وأوراق البَردى التى عثر عليها فى عشرات السنين الأخيرة لم تأت بشىء فى هذا الصدد بعد أن أمَل المرءُ من وراء استغلالها الشىء الكثير . فقد كشفت لنا ، بطريقة لم تكن منتظرة مطلقاً ، عن التاريخ السياسى والاقتصادى والقانونى لمصر فى العصر الهلينى المتأخر وأوائل الإسلام . لكن التاريخ العقلى لهذه الفترة ظل على غموضه المطبق الذى كان عليه من قبل . وكل ما هنالك بضع وثائق فى مجموعة « كتب الآباء الشرقية » وما يشبهها ، تعطينا بعض إشارات إلى وجود أكاديميات ومدارس بالإسكندرية فى القرن السادس الميلادى ، وإلى الحياة الدراسية الثقافية هناك . لكن الخطوات التى قام بها الباحثون فى هذا السبيل لا تقاس فى مجموعها بالمعرفة الواسعة التى أودعها باحث مثل پرتاى(١) فى كتابه الذى منحته أكاديمية برلين جائزة ، منذ قرابة قرن من الزمان .

غير أن بعض المؤرخين والفلاسفة الأطباء فى العصر الإسلامى ، وخصوصاً من كتب منهم باللغة العربية ، يزيدوننا إيضاحاً فى هذا الباب . إلا أن أقوالهم يجب أن تؤخذ بحذر ، لأنها مفعمة بالأخطاء التاريخية والخلط بين المسائل ، إلى جانب التحريفات العديدة للأسماء اليونانية ، وهى تحريفات النساخ القدماء مسئولون عنها . وهذه الكتب التى ألف أغلبها المسلمون فى أواخر القرن التاسع وفى القرن العاشر الميلادى تستق من تراجم لكتب

(١) راجع كتاب ج بارتاى : المتحف السكندرى G. Parthey, *Das Alexandrinische Museum*. Eine von der Königl. Akademie der Wiss. zu Berlin, in Juli 1837 gekrönte Preisschrift, Berlin 1838.

يونانية مثل كتب الأقوال التى قام بترجمتها فى العصر الإسلامى الأول مترجمون سريانيون، إما مباشرة عن اليونانية، أو بطريق غير مباشر بوساطة السريانية. ومن هؤلاء المترجمين من ألف كتباً فى تاريخ الحكماء لم يصلنا منها إلا كتاب واحد. ولكنها إذا حكمنا عليها تبعاً المقتبسات الواردة فى المؤلفين العرب المتأخرين ليست إلا مجموعة أقوال أو عرضاً لحياة الأقدمين من الفلاسفة والأطباء والرياضيين فى صورة نوادر وأقاصيص .

وأول هؤلاء الكتاب المسلمين الذين استقوا كلامهم من مصادر غير مباشرة على هذا النحو، أحمد بن يعقوب المسمى باليعقوبى (المتوفى بعد سنة ٢٧٩ هـ = ٨٩٢ م) المشهور بمؤلفه فى الجغرافيا. يحتوى تاريخ(٢) هذا المؤلف على مقتبسات عربية مأخوذة عن الكتاب اليونانيين وقد أصبحت اليوم فى متناول الجميع بفضل بحوث كلامروت وتراجمه(٣). وعلى الرغم من أن اليعقوبى يعرف كثيراً من العلماء فى العصر البيزنطى فإن المرء يحاول عبثاً أن يجد عنده أخباراً عن مدرسة الإسكندرية. كذلك تاريخ ابن عبد الحكم (المتوفى سنة ٢٥٧ هـ = سنة ٨٧١ م) وهو سابق على اليعقوبى وخاص بالكلام عن فتح العرب لمصر(٤) لا يحتوى أدنى إشارة إلى هذه

(١) راجع العرض الرائع لتاريخ الحكماء عند المؤلفين العرب فى كتاب بومشترك عن: «تراجم حياة أرسطو عند العرب والسريان» المطبوع فى ليبتسك سنة ١٨٩٦ ص ٥ — ١٢ خصوصاً التعليق رقم ١٠ Baumstark, *Syrisch-arabische Biogpaphien des Aristoteles* والكتاب الذى أشرنا إليه عنوانه «نوادر الفلاسفة والعلماء» لحنين بن اسحق وهو موجود برقم ٧٥٦ فى مكتبة الاسكوريال. لم يطبع بعد، ولكن ليفتنال طبع النص العبرى وترجمه. وراجع أيضاً كارل مركلة «كتاب آداب الفلاسفة» Karl Merkle : *Die Sittensprüche der Philosopheu*, Diss. München 1921.

(٢) طبع هوتسما، بليدن سنة ١٨٨٣، خصوصاً الجزء الأول.

(٣) راجع مقالته عن «المقتبسات عن المؤلفين اليونانيين عند اليعقوبى» فى مجلة الجمعية الشرقية الألمانية، المجلد رقم ٤١، من ص ٤١٥ إلى ص ٤٤٢ ZDMG.

(٤) «فتوح مصر» لابن عبد الحكم، طبع ماسيه بالقاهرة سنة ١٩١٤ الكراسة الأولى (غير كاملة). والطبعة الكاملة لهذا الكتاب قام بها تشارلز تورى سنة ١٩١٢ فى مطبعة جامعة ييل. وقد بحثت أيضاً، ولكن بدون نتيجة، فى كتب التاريخ السابقة

المدرسة أو الأكاديمية، ولا إلى حريق مكتبة الإسكندرية المزعوم. وهذا الكلام عينه ينطبق على مروج الذهب للمسعودى[1] (المتوفى سنة ٣٤٥ ﻫ = سنة ٩٥٦ م) وهو كتاب فى التاريخ والجغرافيا، طريف مشهور. لكن لهذا العالم كتاباً آخر فى الجغرافيا، لا تزال له فائدته اليوم فى البحث عن تاريخ العلوم، ويحتوى على اقتباسات قيمة سنتحدث عنها بعد حين. وإلى جانب هذا، يوجد لدى غير هؤلاء من المؤرخين العرب أخبار وروايات عن حياة العلماء وكتبهم، يستطيع المرء أن يستخلص منها نتائج دالة على مصير مدرسة الإسكندرية النهائى. وثمت موضعان من هذه المواضع استخلصا منفصلين، وترجما إلى اللغات الأوربية، دون أن يلقيا حتى الآن ماهما جديران به من عناية، ودون أن يربط كل منهما بالآخر. وعلينا فى بحثنا هذا أن نحاول القيام بهذا العمل الأخير.

لكن قبل البدء فى هذا يلزمنا أن نتأمل باختصار الروايات، الضئيلة وياللأسف، التى وصلتنا عن مدرسة الإسكندرية قبل فتح العرب لمصر.

١ — مدرسة الإسكندرية فى عصرها المتأخر

لما عصفت يد البلى «بمتحف» الإسكندرية، والمظنون أن ذلك كان فى القرن الثالث الميلادى، وجدت أيضاً مدارس لها مكاتبها، سمعنا عن إحداها وهى المعروفة بالقيصرية، تلك التى نهبت سنة ٣٦٦ حين أحيل هذا المعبد إلى كنيسة. ومثل هذا حدث لمكتبة السيرابيوم، فقد قضى عليها سنة ٣٩١ فى أيام ثيوذوسيوس الأول[2]. حينئذ ارتحل معلمو الفلسفة عن المدينة لمدة

---

(١) «مروج الذهب» للمسعودى طبع باربييه دى مينار، باريس سنة ١٨٦١ — سنة ١٩٢٨، خصوصاً الجزء الثانى والرابع والخامس.

(٢) راجع كرافتون ميلن: تاريخ مصر تحت حكم الرومان، الطبعة الثالثة بلندن سنة ١٩٢٤ ص ٩٥ J. Crafton Milne, *A History of Egypt under Roman Rule*, third edition. London, 1924, p. 95 وراجع أيضاً كتاب بتلر عن فتح العرب لمصر =

من الزمان . ولم يعـــد يشعر الناس بوجود مكتبة فى العاصمة المصرية (الاسكندرية) . وفى هذا يقول بتلر الذى ربما يعد اليوم أعلم الناس بتاريخها القديم : « من الصعب ، بل قد يكون من عدم الممكن ، أن نفترض وجود مكتبة كبيرة عامة حقاً فى الإسكندرية بعد نهاية القرن الرابع الميلادى »(١) . وأضيف إلى هذا أن من الصعب أيضاً أن نفترض وجود مدرسة فلسفية عامة فى ذلك العصر ، لأن التعصب الدينى منذ ذلك الحين قد اشتدت وطأته ، فجعل الحياة صعبة بالنسبة إلى المعلمين والطلاب الوثنيين . ومع هذا كله فقد استمرت المدارس والمكاتب الخاصة ، لأن أوراق البردى البيزنطية تتحدث عن Μουσεῖα (متاحف للدراســـة) و Ακαδημίαι (أكاديميات) فى الإسكندرية(٢) وحوالى سنة ٥٠٠ م كان أمونيوس بن هرمياس تلميذ أبرقلس أحد الأفلاطونيين المحدثين ، مشهوراً جداً بكونه رئيساً لإحدى المدارس وكان العرب يعرفون أسماء تلاميذه : سنبليقيوس ودمسقيوس واسقليبيوس وثيودوتوس والامفيدورس الأصغر ويحيى النحوى . وهناك عرض موجز ، ولـكنه حى ، لحياة الطلاب فى مدارس الإسكندرية

= خصوصاً من ص ٤٠١ إلى ص ٤٢٦ المطبوع بأوكسفورد سنة ١٩٠٢ . وفى هذا الـكتاب ذكر لمراجع عديدة . A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the last Thirty years of Roman Dominion*, Oxford, 1902.

(١) Ev. Breccia, *Alexandrea ad Aegyptum*, Alexandrie 1922. p. 49 ff.

وقد جمع جريفينى وفرلانى وثائق كثيرة حول مسألة حريق مكتبـــة الاسكندرية : الأول فى مقال كتب باللغة العربية (فى جريدة الأهرام عـــدد رقم ١٤٢٦٠ بالقاهرة فى ٢١ يناير سنة ١٩٢٤) ولخصه الثانى من بعد وأكمله بوثائق أخرى فى مجلة « ايجبتس » سنة ١٩٢٤ من ص ٢٠٥ إلى ص ٢١٢ (بالايطالية) وعنوانه Sull' incendio della biblioteca di Alessandria . ثم فى مقال آخر نشر بمجلة الجمعية الأثرية بالإسكندرية مجلد رقم ٢١ (سنة ١٩٢٥) من ص ٥٨ إلى ص ٧٧ وعنوانه « يوحنا النحوى وحريق مكتبة الاسكندرية » Giovanni il Filopono e l'incendio della biblioteca di Alessandria. Bulletin de la Soc. Archéol. d'Alexandrie, No. 21 (1925) —77.

(٢) راجع ماسبيرو : أوراق بردى يونانيـــة من العصر البيزنطى ، ج ٨ (القاهرة سنة ١٩٢٥) رقم ٦٧٢٩٥ أسطر ١٣ إلى ١٥ (حوالى سنة ٤٩١) . *Papyrus grecs d'époque byzantine*

العليا ندين به لزكريا المدرسى[١] الذى درس هناك حوالى نهاية القرن الخامس هو وصديقه سويرس، الذى أصبح فيما بعد بطريق أنطاكية. هناك كان يفد الشباب من الطبقات الراقية فى الشرق القريب ليدرسوا الفلسفة والنحو والبيان والطب والرياضيات، بينما كانوا يؤمون مدرسة بيروت المشهورة بالعلوم القانونية [٢]. وإنا لنعلم أن هذين الصديقين كانا ينتسبان إلى جماعة مسيحية هى جماعة محبى الاجتهاد (الفيلوبونيين) Φιλόπονοι التى كانت تقوم بحماية أعضائها من الطلاب الوثنيين، وتحارب المعلمين الوثنيين، وتقوم فى بعض الأحيان بالهجوم على المعابد الوثنية، لكى تحطم صور الآلهة الموجودة بها[٣]. وفى النصف الأول من القرن السادس الميلادى كان يحيى النحوى أو يحيى فيلوبولونس — ولعل هذا اللقب الأخير آت من اسم الجماعة المشار اليها — الشخصية الكبيرة فى مدرسة الاسكندرية؛ ولسنا ندرى هل كان رئيس مدرسة أم لم يكن. وجودمان نفسه، وهو الذى ندين له بأحسن ما كتب عن تاريخ حياة هذا النحوى المشهور والشارح الأرسطالى وصاحب إحدى البدع، لم يستطع أن يقطع فى هذه المسألة برأى [٤]. أما فى أوائل القرن السابع الميلادى فكان اصطفن الإسكندرانى، فيلسوف بلاط الأمبراطور هرقل، أشهر المعلمين فى الإسكندرية. بيد أن شبح الخرافة يطوف حوله

---

(١) راجع حياة سويرس لزكريا المدرسى طبع كوجنر *Vie de Sévère*, par Zacharie le Scholastique. Ed. Kugener, *Patrologia Orientalis*, II, 1. (Paris 1907), p. 39.

(٢) راجع كتاب جان ماسبيرو عن « تاريخ أساقفة الاسكندرية » Jean Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie...* (518-616), éd. Fortescue et G. Wiet. Paris 1923, p. 7, 19.

(٣) راجع « حياة سويرس » من ص ١٦ — ص ٣٥.

(٤) فى دائرة معارف پولى وفيسوفا وكرول من ص ١٧٦٤ — ص ١٧٩٥ المطبوعة فى اشتوتجرت سنة ١٩١٦ ج ٩، ص ٢. Pauly--Wissowa--Kroll, *Real--Enzyklopädie*, IX, 2 (Stuttgart, 1916), S. 1764-95.

وحديثا استطاع فرلانى القاء الضوء على حياة يحيى النحوى فى البحوث التى قام بها عنه، وسأتحدث عن ذلك فى موضع آخر.

أكثر مما يطوف حول يحيى النحو . وشخصيته لم يتلقاها المؤرخون العرب إلا فى صورة باهتة[١] .

ثم ان الأخبار التاريخية الخاصة بعصر ما قبل الإسلام لا تحدثنا عن مدرسة الإسكندرية فى عصرها المتأخر . بيد أن نشاطها الإيجابي يظهر فى تكوين تلاميذ مشهورين : فإلى جانب الفلاسفة المذكورين سابقا تخرج فيها فى القرن السادس الميلادى الفيلسوف النصرانى يوحنا الأبامى ، والطبيب الفيلسوف سرجيوس الرأس عينى ، والطبيب ايتيوس Aetios الآمدى . وفى أوائل القرن السابع الميلادى كان هناك من الأطباء بولس الأجانيطي وأهرن ، وكان لكتب هؤلاء العلماء تأثير خطير فى دراسات العرب الأولى .

وهنا يورد المؤرخون من العرب طائفة من الروايات لا بد أن تؤخذ بحذر . ولوكلير ، أشهر مؤرخى الطب العربي ، قد كرس لهذا العصر قسما خاصا من كتابه (الجزء الأول من ص ٣٨ إلى ص ٦٠) فاعتمد أكثر ما اعتمد على الفهرست وكتابي ابن القفطى وابن أبى أصيبعة التى تورد فقرات واقتباسات من تواريخ الحكماء المذكورة سابقا . غير أن لوكلير يثق كثيراً بهذه المصادر كما فعل فى حكاية حريق العرب لمكتبة الإسكندرية ، فقد حسبها حقيقة لا شك فيها مع أن الأخطاء التاريخية فى رواية ابن القفطى الطويلة (ص ٣٥٥) تثب أمام العين[٢] .

(١) أنظر التعليق رقم ١ ص ٤٧ وكتاب أوزنر عن اصطفن الاسكندرانى المطبوع فى بون سنة ١٨٧٩ . Usener, *De Stephano Alexandrino*, Bonnae 1879.

(٢) راجع تعليق ١ ص ٤١ وكذلك الكتب الآتية : ل . كريل : «حول أسطورة حريق العرب لمكتبة الاسكندرية» ، أعمال المؤتمر الدولى الرابع للمستشرقين ، فيرنتسه سنة ١٨٩٠ ج ١
L. Krehl, Ueber die *Sage* von der Verbrennung der alexandrinischen Bibliothek durch die Araber, *Atti del IV. Congresso Internaz. degli Orientalisti.* وكتاب لين بول St. Lane - Poole عن تاريخ مصر فى العصور الوسطى لندن سنة ١٩٠١ ص ١٢ ثم مقال ب كازانوفا عن «حريق العرب لمكتبة الاسكندرية» B. Casanova, L'incendie de la Bibliothèque d'Alexandrie par les Arabes. *Acad. des inscrip. et Belles Lettres.* Paris 1923, p. 361 - 71. ثم كتاب براون E. G. Browne عن الطب العربى *Arabian Medicine*, Cambridge 1921, p 81.

وأول رواية من هذا النوع مما لا يوجد إلا فى المصادر العربية ، ذلك الاقتباس الذى أخذه ابن أبى أصيبعة (جـ ٢ ص ١٣٥ س ٨ وما يليه) عن كتاب مفقود للفارابى الفيلسوف المشهور يدور حول « ظهور الفلسفة » . قال الفارابى بعد أن أورد أخباراً خيالية عن الأكاديمية القديمة ، وعن المكتبة بالإسكندرية ، وعن إنشاء أوغسطس لفرع للاكاديمية فى روما : « فصار التعليم فى موضعين . وجرى الأمر على ذلك ، إلى أن جاءت النصرانية وبطل التعليم من رومية ، وبقى بالاسكندرية . ثم نظر ملك النصرانية فى ذلك واجتمعت الأساقفة ، وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل ، فرأوا أن يعلم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية ، ولا يعلم ما بعده لأنهم رأوا أن فى ذلك ضرراً على النصرانية ، وأن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم . فبقى الظاهر من التعليم هذا المقدار ، وما ينظر فيه من الباقى مستور ، حتى كان الإسلام بعده بمدة طويلة »[١] .

فكأننا هنا إذن بإزاء رواية مصدرها عربى عن تضييق دراسة كتب أرسطو المنطقية فى الاسكندرية النصرانية . لكننا لا نعرف من تاريخ الكنيسة أن قراراً كهذا قد أصدره أحد المجامع الدينية . غير أن رينان[٢] واشتينشنيدر[٣] ينبهان إلى أن التراجم السريانية للاورغانون كانت تقف دائماً عند الفصل السابع من التحليلات الأولى ، وأنها كانت عديدة مفصلة . ثم إنه منذ ابتداء الحركة النسطورية (منتصف القرن الخامس) أى منذ پروبوس الأنطاكى لم يترجم إلا التحليلات الأولى ولم يشرح غيرها . وكذلك فعل اليعاقبة مثل جورجيوس « أسقف العرب » المشهور ، فإنه لا يتناول

---

(١) لم يترجم اشتينشنيدر (فى كتابه عن الفارابى ص ٨٦) هذا الموضع ترجمة صحيحة كل الصحة لأنه لم يكن لديه إلا مخطوط واحد .

(٢) راجع كتابه عن الفلسفة المشائية عند السريان ، باريس سنة ١٨٥٢ ص ٤٠
E. Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros.*

(٣) راجع كتاب اشتينشنيدر ص ٨٦ تعليق رقم ٥ .

بالشرح والترجمة غير هذا الجزء[١]. ولعله من المؤكد أن يكون مصدر رواية الفارابي المذكورة سابقاً معلمه يوحنا بن حيلان الذى امتنع أولا عن أن يقرأ مع تلميذه المسلم الطلعة الشغوف بالعلم كتاب التحليلات الثانية ، بيد أنه رضى من بعد ذلك (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٥ س ٢٠ وما يليه) . ويظهر أيضاً أن معاصراً للفارابي هو محمد بن زكريا الرازى الطبيب المشهور لم يتلق إلا تعليما مقتصراً على هذا الجزء ، كما يمكن استنتاج ذلك من عنوان إحدى الجمل (الملخصات) التى ألفها . وهذا العنوان هو كما ورد فى ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٥ س ٢٥ : « كتاب جمل معانى أنالوطيقا الأولى إلى تمام القياسات الحملية » . ونستطيع أن نضيف إلى هـــذا كله أيضاً أن سرجيوس الرأس عيني الطبيب الفيلسوف المترجم تكلم فى أحد كتبه عن مسألة « الشكل » (فى الأقيسة) المذكورة فى التحليلات الأولى (بومشترك ص ١٦٨) .

هذا إلى أن كثيراً من مؤرخي العرب يتفقون فى القول بأنه فى الإسكندرية فى العصر الهليني المتأخر قد ألف مجموع كتب طبية وجوامع لستة عشر كتاباً من كتب جالينوس . ولا نعرف من المصادر اليونانية شيئاً عن هذه الجوامع ، اللهم إلا اسمها[٢] . والواقع أنها ليست ١٦ بل ٢٨ كتاباً : منها ٥ فى التشريح ، و ٦ فى التشخيص ، و ٤ فى النبض ، ولكل واحد منها جامع . واسم هذه الجوامع كلها : للمتعلمين « τοὶς εἰσαγομένος » . وقد ترجمت مبكراً إلى السريانية والعربية فتوزعها حنين وتلاميذه وترجموها أول ما ترجموا . ويوجد

---

(١) راجع كتاب بومشترك ص ٢٥٧ وراجع أيضا ص ٥٥ من هذا البحث وكتاب فريدمان « عن تحليلات أرسطو عند السريان » ، برلين سنة ١٨٩٨ ص ٩ إلى ص ١٥ .

(٢) عناوين هذه الستة عشر كتابا أوردها باليونانية ر . فون تيبلى R. von Toeply فى كتابه « دراسات فى تاريخ التشريح فى العصور الوسطى » ، ليبتسك وفينا سنة ١٨٩٨ ص ٢٣ وما يتلوها ؛ وبالعربية حنين بن اسحق فى رسالته عما ترجم من كتب جالينوس إلى السريانية والعربية وهى التى طبعها برجشتريسر بمدينة ليبتسك سنة ١٩٢٥ .

عدد لا بأس به من هذه المخطوطات . ومنذ زمن قليل أرسل إلىّ هـ . رتر من القسطنطينية العنوان العربي لواحد من هـذه المخطوطات (رقم ٣٥٨٨ بمكتبة أياصوفيا) وهو : «جوامع كتب جالينوس التي يقرأها المتطببون الاسكندرانيون وهي ١٦ كتاباً » . وقد يكون من الخير أن نورد هنا حكم طبيب وفيلسوف فارسي كبير على قيمةهذه الجوامع الإسكندرانية، كاذكره ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ١٠٨ في الوسط) بدقة :

« قال أبو الفرج بن هندو[1] في كتاب « مفتاح الطب » إن هذه الكتب التي اتخذها الإسكندرانيون من كتب جالينوس ، وعملوا لها جوامع وزعموا أنها تغني عن متون كتب جالينوس ، وتكفي كلفة ما فيها من الجوامع[2] والفصول . قال أبو الخير بن الخمار[3] وهو أستاذ أبي الفرج بن هندو : أنا أظن أنهم قد قصروا فيما جمعوه من ذلك ، لأنهم يعوزهم الكلام في الأغذية والأهوية والأدوية . قال : والترتيب أيضاً قصروا فيه ، لأن جالينوس بدأ من التشريح ثم سار إلى القوى والأفعال ثم إلى الأسطقسات » .

ووجود هذه الجوامع وحـــدها دليل على أن حركة تدريس الطب بالإسكندرية لا بد أن تكون قوية نشيطة قبل دخول العرب وغزوهم ؛ وسنتحدث فيما بعد عن هذه الحركة وكيف كانت ، معتمدين على ما تذكره لنا المصادر العربية . غير أنا ، ويا للأسف ، لا نستطيع أن نحدد الزمن الذي فيه ألفت جوامع جالينوس هذه ، والتي كانت تسير معها جنبا إلى جنب جوامع لأبقراط في اثني عشر كتاباً . وقد رأى لكلير وتيلي أن يحدداه بأول القرن السابع ، قبل غزو العرب لمصر بقليل . لكن ليس لدينا من الوثائق ما يؤيد هذا .

ذلك أننا إذا رجعنا إلى المصادر العربية ، التي عنها استقى هذان المؤلفان ،

(١) راجع ما سنقوله عنه فيما بعد ص ٩٥ .

(٢) تقرأ هكذا بدلا من « توابع » (تصحيح برجشتريسر) .

(٣) راجع ماسنقوله عنه فيما بعد ص ٨٧ .

لم نجد فى أقدمها وهو « الفهرست » لابن النديم (القرن العاشر) ص ٢٩٢ س ١٧ ، إلا خبراً صغيراً يقول : « أسماء جماعة من الأطباء القدماء مقلين ، ولا تعرف أوقاتهم على صحة : اصطفن [١] ، جاسيوس [٢] ، انقيلاوس [٣] ، مارينوس [٤] . هؤلاء إسكندرانيون وهم ممن فسر كتب جالينوس وجمعها واختصرها وأوجز القول فيها ، وسيما كتب جالينوس الستة العشر » . وبعد ابن النديم بثلاثة قرون نرى أخباراً من جديد حول جوامع جالينوس ، وهى أخبار طويلة مما يجعلها أقرب إلى الشك ، ونرى أن أسماء الذين عملوا هذه الجوامع قد زاد عددها .

يقول ابن القفطى فى « كتاب أخبار الحكماء » (ص ٧١ س ٥ وما يليه) « انقيلاؤس الاسكندرانى : حكيم فاضل طبائعى ، مصرى الاقليم ، اسكندرانى المنزل . وهو أحد الاسكندرانيين الذين عنوا بجمع كلام جالينوس واختصار كتبه ، وتأليفها على المسئلة والجواب . ودل حسن اختصارهم على معرفتهم بجوامع الكلام ، وإتقانهم لصناعة الطب [٥] . وكان انقيلاؤس هذا رئيسهم

---

(١) لعله اصطفن الاسكندرانى الفيلسوف المذكور آنفا (ص ٤٢) وهو مشهور خصوصا عند العرب بأنه كيميائى وفيلسوف . ولكن كان يخلط بينه و بين معاصره اصطفن الأثينى المشهور بكونه من شراح بقراط وجالينوس . راجع كتاب نويبرجر جـ ٢ ص ١٢١ وكتاب ليبان عن « نشوء وانتشار الكيمياء » المطبوع ببرلين سنة ١٩١٩ ص ١٠٣ وما يليها . وكذلك كتاب روسكا عن « الكيميائيين العرب » جـ ١ سنة ١٩٢٤ .

(٢) لعله العالم الطبيب جاسيوس من بترا ، الذى عاش حوالى سنة ٥٠٠م . راجع اشمت فى انسكلوبيدية پولى فيسوفا جـ ٧ ص ١٣٢٤ - W. Schmid, *Real - Enzykl.* Pauly - Wissowa, VII, 1324.

(٣) هذا الاسم لم يوضح بعد ، وهو يذكرنا بالساحر انكسيلاوس الذى عاش فى أيام أغسطس . ويمكن أيضا أن يكون أصله نيكولاوس ، أو هيروكلس ، أو أركيلاوس ، أو ما أشبه ذلك .

(٤) لا يمكن طبعا أن يكون هذا هو مارينوس الاسكندرانى الشرح الكبير السابق على جالينوس فى القرن الثانى . ولكن لعله أن يكون مارينوس الفيلسوف من سيشم الذى خلف أبرقلس على رئاسة الأكاديمية (سنة ٤٦٥) . راجع پولى فيسوفا جـ ٣ ٢١٣ (سنة ١٩٢٩) ص ٢٤٠٢ .

(٥) قارن بهذا رأى ابن الخمار المخالف لهذا فى الصفحة السابقة . ولكن ابن =

وهو الذى جمع من منثور كلام جالينوس ثلاث عشرة مقالة فى أسرار الحركات، ألفها فيمن جامع وبه علة مزمنة، وذكر ما يولد عليه ذلك وما يدفع به ضرره(١). وانقيلاؤس هذا هو المرتِّب للكتب، والمستخرج لأكثرها، حتى إن أكثر الناس ينسبون الجوامع إليه. وقد ذكر هذا حنين ابن اسحق فى نقله لها من اليونانى إلى السريانى». لكن هذه الترجمة ضاعت ويا للأسف. وتراجمها العربية الأخرى لاتقول لنا شيئاً عن تأليف أنقيلاؤس لها كما هو مذكور هنا فى كلام ابن القفطى، وواضح أن النساخ قد خلطوا هذه الأخبار خلطا.

ثم يقول ابن القفطى بعد ذلك (ص ٧١ س ١٥، وما يليه):
«والاسكندرانيون هم الذين رتبوا بالاسكندرية دار العلم، ومجالس الدرس الطبى. وكانوا يقرأون كتب جالينوس ويرتبونها على هذا الشكل الذى تقرأ اليوم عليه، وعملوا لها تفاسير وجوامع، تختصر معانيها ويسهل على القارىء حفظها وحملها فى الأسفار. فأولهم على مارتبه اسحق بن حنين اصطفن الإسكندرانى، ثم جاسيوس، وأنقيلاؤس، ومارينوس، فهؤلاء الأربعة عمدة الأطباء الإسكندرانيين، وهم الذين عملوا الجوامع والتفاسير. وانقيلاؤس هو المرتِّب للكتب والمستخرج لها على ما تقدم شرحه». ففى هاتين القطعتين إذاً يتبع القفطى حنين وابنه اسحق، اللذين كانا دائماً أعرف الناس بالدراسات العلمية قبل الإسلام. لكنه يعتمد بعد هذا على طبيب

= الخمار له اختصاص بهذا، أما ابن القفطى فلم يكن يفهم فى الطب كثيراً.

(١) هذا الوضع على هذه الصورة غير مفهوم، ولعله من خطأ النساخ. فمن غير الممكن أن تكون ثلاثة عشر كتابا من كتب جالينوس عن الموضوع المذكور، كذلك العنوان: «أسرار الحركات» غير موجود فى مكان آخر. وهناك كتابان ينحلان لجالينوس عن أسرار النساء والرجال (راجع ما قلته فى Sitz. Ber. d. Pr. Ak. d. W. Ph.-H. Kl. XXVIII. (1928) S. 543. ويوجد منهما نسخة خطية فى ترجمة عربية باستامبول (أياصوفيا رقم ٤٨٣٨، وقد تفضل برجشتريسر الذى قرأها فذكر لى محتواها، وهو يخالف ما يتحدث عنه ابن القفطى).

لم يستق إلا من مصادر ثانوية أو فى المرتبة الثالثة ، ولا يعرف اليونانية فى الغالب .

وفى ترجمة يحيى النحوى يقول ابن القفطى (ص ٣٥٦ س ١٤ ومايليه) : « وذكر عبيد الله بن جبرائيل بن عبد الله بن بختيشوع الطبيب[1] أن اسم يحيى ثامسطيوس . قال : وكان قوياً فى علم النحو والمنطق والفلسفة ، ولا يلحق بهؤلاء الأطباء ، يعنى الاسكندرانيين المشهورين ، وهم أنقيلاوس واصطفن وجاسيوس ومارينوس ، وهم الذين رتبوا الكتب » . وعندى أن عبيد الله على صواب فى قوله إن يحيى النحوى لم يشترك فى عمل جوامع جالينوس ولكن لأنه يعده ثامسطيوس ، فإن حكمه لا قيمة له . وهذه الفقرة التى أمامنا نموذج للخلط الشنيع الذى كانت عليه أخبار علماء الاسكندرية عند الكتاب العرب المتأخرين . ويزيد هذا الخلط مايورده ابن أبى أصيبعة الذى استقى نفس هذا الكلام من كتاب لأحد معاصرى عبيد الله . يقول ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ١٠٣ س ٧ من أسفل) : « قال المختار بن الحسن بن بطلان[2] : إن الاسكندرانيين الذين جمعوا كتب جالينوس الستة عشر وفسروها كانوا سبعة وهم اصطفن ، وجاسيوس ، وثاودوسيوس[3] ، وأكيلاوس[4] ،

---

(١) هذا الطبيب الفيلسوف آخر رجل معروف من أسرة بختيشوع المشهورة بالطب التى سنتحدث عنها ص ٥٦ . وقد جمع عدة مقتبسات من الأطباء القدماء فى كتاب تحت عنوان « نوادر المسائل » حوالى سنة ٤٤٥ هـ = سنة ١٠٥٣ م (راجع ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٣٨ س ١٧) وكتب أيضا كتابا عنوانه « مناقب الأطباء » (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٠٤ س ١٣) . ولكن هذين الكتابين مفقودان . وحديثا نشر له كتاب عنوانه « الروضة الطبية » ، نشره الأب بول سباط بالقاهرة سنة ١٩٢٧ . وفى هذا الكتاب ص ٣٥ نجد المؤلف يرتكب نفس الخلط بين يحيى النحوى وثامسطيوس . راجع مقالة مايرهوف عن : « ملخص عربى لتعريفات الطبية الفلسفية » المنشور بمجلة ايزيس (بروج ١٩٢٨) ج ١٠ ص ٣٤٥ تعليق .

(٢) فيما يختص به راجع ما سنقوله عنه فيما بعد ، ص ٩٤ — ص ٩٥

(٣) يمكن أن يكون المقصود ثاودوسيوس الاسكندرانى النحوى إذ لا يعرف طبيب بهذا الاسم فى العصر الاسكندرانى المتأخر .

(٤) لعله انقيلاوس نفسه .

وانقيلاؤس ، وفلاذيوس(١) ، ويحيي النحوى . وكانوا على مذهب المسيح . وقيل إن انقيلاؤس الاسكندرانى كان هو المقدم على سائر الاسكندرانيين ، وأنه هو الذى رتب الكتب الستة عشر لجالينوس » .

وبعد ذلك يذكر ابن أبي أصيبعة ما ذكره ابن القفطى عن شروح الكتب ، وعن رأى حنين فى حركة الدرس بالإسكندرية مما سنذكره بعد (ص ٥٢) ويختم كلامه بقوله (ج ١ص ١٠٤ س ١) : «وأجود ما وجدت من ذلك تفسير جاسيوس للستة عشر . فإنه أبان فيه عن فضل ودراية . وعمر من هؤلاء الاسكندرانيين يحيي النحوى الاسكندرانى الاسكلائى(٢) حتى لحق أوائل الاسلام . وإنا لنعرف اليوم أن هذا العالم الهلينى المولود بمدينة قصارية قد مات قبل الغزو العربى بحوالى قرن . ولكن العرب أصروا على ربطه بعمرو بن العاص ، فاتح مصر على الرغم من أنه كان معروفاً لديهم أنه تلميذ أمونيوس ، وأن أمونيوس كان تلميذ أبرقلس(٣) . ثم يورد ابن أبي أصيبعة

(١) عالم طبيب مشهور من المحتمل أن يكون قد عاش فى القرن الخامس . وتعرف له شروح على كتب جالينوس وبقراط . راجع : نويبرجر ج ١١ س ٧٥ .

(٢) فى الأصل « الاسكلائى » وهى كلمة غير مفهومة فأبدلت بها ، تبعا لما اقترحه الأستاذ يوسف شاخت ، كلمة « الاسكلانى » أى المدرسى أو المدرس .

[نظن نحن أن معناها « الشارح » مأخوذة من الكلمة σχολή أى شرح أو من σχόλιον . ويرى صديقنا الأستاذ محمود الخضيرى أن الكلمة محرفة وأصلها العسقلانى ، نسبة إلى مدينة عسقلان] .

(٣) هكذا عند مؤلف مثل أبي سليمان محمد بن طاهر السجستانى الفيلسوف الفارسى (أورده ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٠٤ س ٩ وما يليه) . وظهير الدين البيهقى الذى جمع كتبه (مخطوطة ليدن رقم ١٣٣ من المخطوطات العربية وقد رآها لى الدكتور فان آرندونك (A. Van Arendonk يجعله يعيش حتى النصف الثانى من القرن السابع ويجعل مولده فى بلاد الديلم فى فارس . ولكنه يترجم لقبه « فيلوبون » ترجمة صحيحة فيقول : « محب الاجتهاد » . راجع أيضا اشتينشنيدر كتاب « الفارابى » ص ١٥٢ إلى ص١٧٦ (« يحيي النحوى عند العرب») ولعل هذا الخلط التاريخى كله نشأ عن خطأ أحد المترجمين أو النساخ . فالفهرست (ص ٢٥٥ س ٣) ومن بعده ابن القفطى (ص ٣٥٦ س ١٢) يقولان إن يحيي النحوى ذكر فى المقالة الرابعة من تفسيره لكتاب السماع الطبيعى عند الكلام فى الزمان أن سنة تأليفه لهذا الشرح كانت سنة ٣٤٣ لدقلطيانوس القبطى أى مايعادل سنة ٦٢٧ م . والواقع أن هذا الكلام ورد فى الكتاب السادس عشر من شرح يحيي النحوى للسماع الطبيعى . ولكن السنة الوارد ذكرها هى سنة ٢٤٥ لدقلطيانوس أى ما يعادل سنة ٥٢٩ ميلادية !

(ج ١ ص ١٠٤ س ١٣ وما يليه) اعتمادا على عبيد الله القصة اللطيفة التى تقول بأن يحيى النحوى كان « ملاحا يعبر الناس فى سفينته . وكان يحب العلم كثيراً . فإذا عبر معه قوم من دار العلم والمدرّس الذى كان يدرس العلم بجزيرة الإسكندرية يتحاورون ما مضى لهم من النظر ويتفاوضونه ، ويسمعه فتهش نفسه للعلم فلماقويت رَوْبَتُه فى العلم فكر فى أمره ... فبينما هو مفكر إذ رأى نملة قد حملت نواة تمرة ، وهى تريد أن تصعد بها إلى علو ، وكلما صعدت بها سقطت ، فلم تزل نهارها وهو ينظر إليها ، إلى أن بلغت غرضها ، وأطلعتها إلى غايتها . فلما رآها يحيى النحوى قال لنفسه : إذا كان هذا الحيوان الضعيف قد بلغ غرضه بالمجاهدة ، فأنا أولى أن أبلغ غرضى بالمجاهدة . فخرج من وقته ، وباع سفينته ، ولازم دار العلم » . وهذا الخلط الذى وقع فيه العرب حول اسم يحيى النحوى ومؤلفاته لا يزال أثره باقيا حتى اليوم . فإن كتباً حديثة جداً تزعم أن يحيى الإسكندرانى قد كتب الشروح التى بعضها طبى وبعضها فلسفة .

وواضح أن حنين وابنه اسحق لم يعرف الشيء الكثير عما كان فى الاسكندرية قبل ذلك بقرنين أو بثلاثة قرون . ومن هنا كانت الروايات المتناقضة عن أسماء علماء ينتسبون إلى القرون الخامس والسادس والسابع . ولكن يبدو مؤكدا من الأخبار التى أوردها المؤلفون العرب ، بعد تمحيصها ، أنه كانت هناك قبل دخول الإسلام مدرسة أو أكثر بالاسكندرية ، فيها كانت الفلسفة والطب يدرسان بصورة مدرسية واضحة . وهذا يبدو خصوصاً من كلام لحنين ابن اسحق لازال عندنا نصه الأصلى بفضل برجشترِيسر[1] . وهذا الكلام كان من البواعث التى دفعتنى إلى هذا البحث . قال حنين بعد أن أورد أهم كتب جالينوس العشرين :

---

(١) راجع كتاب برجشتريسر ص ١٥ من الترجمة .

« فهذه الكتب التى كان يقتصر على قراءتها فى موضع تعليم الطب بالاسكندرية . وكانوا يقرؤنها على هذا الترتيب الذى أجريت ذكرها عليه ؛ وكانو يجتمعون فى كل يوم على قراءة إمام منها وتفهمه ، كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى فى مواضع التعليم التى تعرف بالاسكول[1] فى كل يوم على كتاب إمام ، إمّا من كتب المتقدمين وإما من سائر الكتب . وإنما كانوا يقرؤنها الأفراد كل واحد على حِدته بعد الارتياض بتلك الكتب التى ذكرت ، كما يقرأ أصحابنا اليوم كتب المتقدمين » .

وعلى هذا النحو بقيت الدراسة فى الشرق والغرب طوال العصور الوسطى ، بل لا تزال باقية حتى اليوم فى الشرق الإسلامى . ويكفى أن يدخل المرء مسجداً من هذه المساجد التى تعقد فيها حلقات الدرس ليرى أمامه الدراسة على هذه الصورة الموجودة بالإسكندرية : يقرأ التلميذ أمام أستاذه قطعة من كتاب رئيسى ، وحينئذ يقوم الأستاذ بالشرح وإلقاء الأسئلة . وكان فى وسعنا أن نعرف من غير كلام حنين السابق أن هذا النوع من الدراسة كان موجوداً ، وذلك عن طريق التراجم السريانية والعربية لجوامع كتب بقراط وجالينوس وكتب أرسطو المنطقية وشروحها مما كان يُعْمَل للتلاميذ . أما فيما يتعلق بتاريخ تأليف هذه الكتب فعندى أنه لا يجب وضعه ، كما فعل لكلير ، فى العصر القريب من الفتح العربى لمصر ، وإنما فى النصف الأول من القرن السادس على أقل تقدير . لأنه حوالى هذا العصر ألف يحيى النحوى شروحه الأرسطالية من جهة ، ومن جهة أخرى كان له تأثير عظيم فى العالم المسيحى الذى يتكلم اليونانية والسريانية ، بفضل استخدامه لمنطق أرسطو فى الدفاع عن الدين المسيحى وتأييده . وحوالى هذا العصر نفسه انتهى سرجيوس الرأس عينى من تراجمه السريانية لأشهر كتب جالينوس التى كان لها خطرها وأهميتها فى

(١) راجع فى ص ٥ : س ١ ، تفسير هذه الكلمة التى تقابل فى اليونانية لفظ σχολή (مدرسة) .

تطور الطب اليونانى فى الشرق الأدنى . وإلى جانب ذلك ترجم كتباً لأرسطو أو منحولة إليه وشرحها . وعلى هذا يبدو لى أنه ليس من الممكن افتراض أن الحركة الدراسية فى الإسكندرية قد وقفت لمدة طويلة ثم عادت من بعد فى القرن السابع . وإنما الأحرى أن يقال إن هذا النشاط الذى وجد فى القرن السابع كان استمراراً لحركة العصر السكندرى الذهبى ، ولو أنه صبغ بصبغة المدرسية شيئا فشيئا ، وظلت تقاومه المنازعات الدينية . ولا بد أنه كان مع المدارس مكاتب متصلة بها . ومع ذلك فإن برتشيا على حق حين يقول إنها لم تكن كبيرة ولا عامة (راجع التعليق رقم ١ ص ٤١) .

ب — العلوم اليونانية عند السريان فى الشرق الأدنى

ومعرفتنا بنفوذ المعارف اليونانيـة إلى الشرق الأدنى فى عصر ما قبل الإسلام أحسن من معرفتنا بالعصر الإسكندرانى المتأخر . فكانت الأماكن التى ازدهرت فيها العلوم اليونانية فى المنطقة التى تتكلم السريانية والفارسية الوسطى هى الرها ، ونصيبين ، والمدائن وجنديسابور فى خوزستان بالنسبة إلى النساطرة ، ثم أنطاكية وآمد بالنسـبة إلى اليعاقبة . وإلى جانب هذا كانت هناك مدارس فى الأديرة نعرف الشىء الكثير عن نظمها وطرق الدرس فيها بفضل بحوث أسّمانى وغيره من المؤلفين [1] ، واسمها بالسريانية اسكول المأخوذة من اللفظ اليونانى σχολή ، ومنه صنع العرب

---

(١) راجع كتاب اسمانى جـ ٣ من ص ٩٣٤ — إلى ص ٩٤٧ ثم كتاب روبانس دوڤال عن الأدب السريانى من ص ٢٤٩ إلى ص ٢٧٨ . ومقالة رسكا : « دراسات حول كتاب المحاورات تأليف سويرس بارشكو » فى مجلة الأشوريات جـ ١٢ ص ١١ وما بعدها ثم ماربار حدبشبه فى مقاليه عن « سبب إنشاء المدارس » فى مجموعة « كتب الآباء الشرقيين » جـ ٤ ص ٤ من ٣١٩ إلى ص ٤٠٤ . وراجع أيضا بومشترك ص ١١٤ وتكاتش الخ .

R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1899; J Ruska, Studien zu Severus bar Šakku's "Buch der Dialoge", Zeitschrift für Assyr. II. Mar Barhadbsabbà Cause de la fondation des écoles, éd A. Scher. In *Patrologia Orientalis.*

للفظ «اسكول» الذى يدل على مدرسة مسيحية أو مدرسة ملحقة بدير . وكانت الغالبية العظمى من هذه المدارس لاهوتية دينية . لكن كان يسمح فى الكثير منها بدراسة العلوم الدنيوية وهى النحو والبيان والفلسفة والطب والموسيقى والرياضيات والفلك . وكما قلنا من قبل اقتصر التعليم الفلسفى فى جوهره على بعض أجزاء المنطق الارسططالى ، والتعليم الطبى على أمهات مؤلفات بقراط وجالينوس . ويظهر أن أهم موضع عنى فيه بالعلوم اليونانية فى مدارس أديرة كان مدرسة دير القديس افثنيوس فى قنسرين بسوريا ، إلا أن ازدهارها كان فى العصر الاسلامى .

وكان علماء هذا العصر فى نفس الوقت غالباً من رجال الدين ، مثل الطبيبين الاسكندرانيين اللذين ذكرناهما وهما سرجيوس وأهرن . وإذا قرأنا كتاب بَومشترك عن تاريخ « الأدب السريانى » وجدنا أنه لم يكن فى الشرق الأدنى فى العصر السابق على الإسلام علماء أطباء مشهورون ، وإنما كان الغالب أن يأتى علم الطب آتئذ من الاسكندرية ، وفى مقابل هذا نعرف أنه كان ثمت فلاسفة عديدون ، كانوا فى نفس الوقت مترجمين فى أغلب الأحيان عنوا بترجمة المنطق الأرسططالى وشروحه إلى السريانية .

فمن بين رجال العصر السابق على الاسلام يذكر لنا بومشترك : هيبا ، الملقب بالترجمان من القرن الخامس ، وتلميذه بروبا (پروبوس) وكانا من أتباع المدرسة الفارسية فى الرها ، ومن القرن السادس يذكر لنا اسم أبى القشقرى الذى كان ذا نفوذ عظيم فى عصر كسرى الثانى (من سنة ٥٩٠ إلى سنة ٦٢٨) أحد ملوك الساسانيين . وهؤلاء الثلاثة جميعاً نسطوريون . أما اليعاقبة فنذكر من بينهم ، ممن عاشوا فى القرن السادس ، يونان الابامى وسرجيوس الرأسعينى وكانا تلميذين بالاسكندرية كما ذكرنا ، ثم اصطفن بارصديله وأخو دمية ؛ وإلى جانب هؤلاء المترجم السريانى لأثولوجيا أرسطاليس (١) .

---

(١) راجع فى هذا ملاحظات نلينو فى « الشرق الحديث » المجلد رقم ١٠ (١٩٣٠) ص ٥٠ .

ويورد بوَ مِشْتَرَكْ من العصر الأول للاسلام فى القرن السابع الميلادى، من بين النسطوريين أسماء سلوانوس القردى ، وحينانيشو الأول الجاثليق ، ثم شمعون الراهب المعروف بطيبويه الطبيب ، والأخير قد ترك كتاباً فى الطب كان له بعد ترجمته إلى العربية بعض الأثر فى تطور الطب الإسلامى . ومن بين اليعاقبة فى هذا القرن نذكر سويرس سيبوخت (المتوفى سنة ٦٦٧) وتلميذيه اثناسيوس البلدى[١] وأيوب الرهاوى (المتوفى سنة ٧٠٨) الذى يعده بَوْمِشْتَرَكْ (ص ٢٤٨) « أكبر رجال الحركة اليونانية المسيحية فى اللغة الآرامية » ، لـكن لم يصلنا من كتبه وتراجمه فى العلوم الدنيوية شىء[٢] ؛ ثم جورجيوس (المتوفى سنة ٧٢٤ م) أسقف العرب المسيحيين فى المنطقة المسماة اليوم حوران (فى سوريا) ، وكان تلميذ هذين الأخيرين . وقد اشتهر كشارح ومترجم لمنطق أرسطو .

ولنذكر من رجال القرن الثامن الأساقفة النسطوريين ما رأبا ويوشع بخت ودنحا[٣] الذين كانو مترجمين وشراحا لـكتب أرسطو . ثم طيماثاوس الأول الجاثليق (المتوفى سنة ٨٢٣) ، وفى أيامه نشطت حركة الارساليات النسطورية فى آسيا الوسطى حتى بلاد الصين ؛ وكان ذا مقام كبير لدى الخلفاء العباسيين ، وقد عنى بالدراسات الفلسفية عناية كبيرة .

وفى النصف الثانى من القرن الثامن كان لمدرسة جُنْدَ يْسابور ، التى

=من أعلى Oriente Moderno .

(١) راجع جوزيه فرلانى ، « مقدمة أثناسيوس البلدى للمنطق الأرسططالى » G.Furlani, Sull' introduzione di Atanasio di Baladh alla logica e sillogistica airstotelica, فى Rendiconti della R. Accademia dei Lincei T. XXV, 717-78 والترجمة فى *Atti del Reale Istituto Veneto* di Scieoze'Lettere ed arti T. LXXXV (1927) pp. 319 - 43.

(٢) يميز بينه وبين الفيلسوف المسيحى المتأخر عنه واسمه أبو زكريا دنحا الذى جرت له مناظرات مع المسعودى ببغداد سنة ٣١٣ = سنة ٩٢٥ فى بغداد وتكريت (راجع « التنبيه والاشراف » ص ١٥٥ س ٥ وما يليه) .

(٣) [نشر له أخيراً منجانا كتاب « الكنوز » وهو دائرة معارف بالسريانية فى العلوم الطبيعية ، وترجه إلى الانجليزية وظهر فى كمبرج سنة ١٩٣٥.

A. Mingana : Enoyclopedia of natural and philosuphical sciances. as tanght in Bagdad about A. D. 817 or Book of Treasures.

ذكرناها آنفا على أنها مدرسة فارسية طبية ، أهمية كبرى . وكان عصر ازدهارها الأول فى القرن الخامس فى أيام الملك خسرو أنو شروان بفضل العلماء النساطرة الذين طردوا من الرها آنذاك . وفى هذه المدرسة لم يكن الطب يدرس — اعتماداً على تراجم سرجيوس لكتب جالينوس فى غالب الظن — نظرياً فحسب ، بل كان يدرس عملياً فى بيمارستان كبير ، كان نموذجاً لما كانت عليه الدراسة من بعد فى العالم الإسلامى . وفيها أيضاً اتصل العلماء اليونانيون والسريان والفارسيون بعلماء الهند وتأثر بعضهم بعضا ، وفى الطب العربى الإسلامى بقايا لهذا التأثر . وفى العصر الأموى لم يكن لمدرسة جنديسابور أى أثر فى قيام مدرسة طبية ، ولو أن بعض الأطباء أتوا من هناك إلى جزيرة العرب وسوريا . وإنما بدأت العناية تتجه إلى هذه المدرسة فى أوائل حكم العباسيين الذين نقلوا عاصمة الملك إلى بغداد . فإن الخليفة الثانى المنصور قد استشار فى سنة ١٤٨ هـ = ٧٦٥ م رئيس أطباء بيمارستان جنديسابور وهو جورجيس بن بختيشوع (تبعاً للقفطى) حينما دعاه إلى بغداد . ومن ذلك الحين بقيت أسرة بختيشوع طوال ثلاثة قرون ذات مكانة كبرى عند الخلفاء . فمنها كان أطباء الخلفاء ووزراؤهم ؛ وكان منها الأطباء المحترفون وأطباء البيمارستانات ومعلمو الطب والفلسفة . وآخر أبناء هذه الأسرة المعروفين عبيد الله المذكور آنفاً (ص٤٩) ثم آخر ليس معروفا تماماً هو على بن ابراهيم بن بختيشوع[١] . وقد عاش فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (القرن الحادى عشر الميلادى) .

ومن بين الأطباء الآخرين فى جنديسابور والذين وصلت إلينا أسماؤهم نذكر هنا أشهرهم فحسب ، ألا وهو يوحنا بن ماسويه الذى هاجر إلى بغداد فى أول القرن الثالث (= القرن التاسع الميلادى) وهناك أقام بيمارستانا

---

(١) راجع مقال ماكس مايرهوف عن « كتاب فى طب العيون غير معروف من القرن الحادى عشر بعد الميلاد » فى Archiv f. Gesch. d. Medizin, Bd. XX (1928) 63-79 (محفوظات تاريخ الطب ج ١٠ [سنة ١٩٢٨] من ص ٦٣ الى ص ٧٩) .

وجعله الخليفة المأمون فى سنة ٢١٥ ﻫ (= ٨٣٠ م) رئيساً لبيت الحكمة ، وقد تتلمذ عليه حنين لمدة من الزمان . وتوفى فى بغداد سنة ٢٤٣ ﻫ (= ٨٥٧ م). ومن هذا الزمن تقريبا بدأت مدرسة الطب فى جنديسابور تفقد أهميتها لأن كبار الأطباء والأساتذة قد ذهبوا إلى قصور الخلفاء فى بغداد أو سُرَّ من رأى. وكانت شهرة الأطباء السريان النصارى فى عاصمة امبراطورية الخلفاء كبيرة جدا . والدليل البين على هذا وجده براون (من ص ٧ إلى ص ٨) فى كتاب من كتب النقد اللاذع التى ألفها الجاحظ الكلامى المعتزلى المشهور (المتوفى سنة ٢٥٥ ﻫ = ٨٦٩ م) . قال الجاحظ فى كتابه « البخلاء »[١] عن أسد بن جانى الطبيب البغدادى :

« وكان (أسد بن جانى) طبيباً، فأكسد مرة . فقال له قائل : السنة وبئة ، والأمراض فاشية ، وأنت عالم ، ولك صبر وخدمة ، ولك بيان ومعرفة ، فمن أين تؤتى فى هذا الكساد ؟ قال: أما (واحدة) فانى عندهم مسلم . وقد اعتقد القوم قبل أن أتطبب ، لا بل قبل أن أخلق ، أن المسلمين لا يفلحون فى الطب . وأسمى (ثانية) أسد ، وكان ينبغى أن يكون اسمى صليبا ، ومرايل ، ويوحنا ، وبيرا . وكنيتى أبو الحارث، وكان ينبغى أن تكون أبو عيسى ، وأبو زكريا ، وأبو إبراهيم . وعلىَّ رداء قطن أبيض ، وكان ينبغى أن يكون رداء حرير أسود . (أخيرا) لفظى لفظ عربى ، وكان ينبغى أن تكون لغتى لغة أهل جنديسابور » . وهكذا يقول الطبيب العربى بصراحة أنه لن يكون له زبائن إلا إذا كان مسيحيا ذا اسم سريانى ولهجة سريانية ، ويلبس رداء من الحرير ، وهو محرم على المسلم . ويدرس فى المدرسة السريانية الفارسية المشهورة . وقد كان الأطباء المسلمون آنئذ فى بداية عصر دراستهم .

وكان القرن الثالث (التاسع الميلادى) عصر المترجمين حقاً . وكان

---

(١) كتاب « البخلاء » طبع فان فلوتن بمدينة ليدن سنة ١٩٠٠ ص ١٠٩ وما يليها ؛ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ٨٥ .

هؤلاء جميعا من النصارى الذين يتكلمون باللغة السريانية . وكان منهم أيضا من لا بد أن يكون قد أتقن اليونانية والفارسية . وبعد أن ترجم عدد كبير من الكتب الطبية اليونانية إلى السريانية منذ أيام سرجيوس (القرن السادس) وخصوصاً فى القرن الثانى للهجرة (= القرن الثامن الميلادى) ، نزل حنين ابن اسحق سنة ٢١١ هـ (= ٨٢٦ م) ولما يتجاوز السابعة عشرة من عمره ميدان الترجمة ، حتى أصبح من بعد زعيم المترجمين العرب والسريان . وقد ترجم حتى موته (سنة ٢٦٤ هـ = ٨٧٧ م) من كتب جالينوس مائة إلى السريانية ونصفها إلى العربية، وترجم أيضا كتبا عديدة من تأليف أوريباسيوس وبولس الأجانيطى (أو فوليس) ثم من تأليف بقراط وأرسطو وشروحهما وترجم أيضا الترجمة السبعينية . وبعد حنين قام تلاميذه بترجمة معظم كتب بقراط وجالينوس إلى العربية ، وخصوصا ابنه اسحق الذى ترجم بقية كتب أرسطو وشراحه ، وأهم الكتب الرياضية والبصرية لأقليدس . ولا نستطيع هنا أن ندخل فى تفاصيل ذكر « صغار » المترجمين المائة ، وقد كانوا يتعلمون غالباً اليونانية فى مدارس الأديرة . وقاموا بترجمة ما بقى من كتب الأطباء والرياضيين والفلكيين والفلاسفة الهلينيين القدماء تحت إشراف حنين أو مستقلين عنه .

وقد أنشأ المأمون كما ذكرنا من قبل (سنة ٢١٥ هـ = ٨٣٠ م) مدرسة للترجمة فى بغـــداد سميت باسم بيت الحكمة ، وضع على رأسها يوحنا بن ماسويه ، وكان حنين الشاب أنشط من فيها من المترجمين . وبعد ٢٥ سنة تقريبا جدد الخليفة المتوكل هذه المدرسة ، وجعل حنين رئيساً لها ، وكانت الترجمة فى النصف الأول من هذا القرن الثالث (التاسع الميلادى) غالباً إلى السريانية ، وفى النصف الثانى ازدادت حركة الترجمة إلى العربية شيئاً فشيئاً ، وقام المترجمون أيضاً بإصلاح التراجم القـــديمة[١] . وكان هناك

---

(١) راجع كتاب برجشترسير المقدمة ص ٨ من أسفل و ص ٩ من أعلى .

بعض الأطباء ورجال الدين المسيحيون ، وعلى الخصوص كان هناك من المسلمين الكبراء فى قصور الخلفاء ، من قاموا إلى جانب الخلفاء بمعونة حركة الترجمةوتشجيعها ، بأن بذلوا المالمن أجل الحصول على المخطوطات ، وأجروا الأرزاق على المترجمين وتكفلوا بمعاشهم . ومن أشهر هؤلاء الذين عاونوا الحركة أحمد ومحمد ابنا موسى بن شاكر ، اللذان كانا فى الآن نفسه فلكيين ورياضيين مشهورين . وإلى جانب هؤلاء كان يوجد ثمت كثيرون .

وقد بقى علينا أن نذكر اسم مترجمين آخرين كبيرين كانا مستقلين قطعاً عن حنين : أحدهما ثابت بن قرة الصابىء الحرّانى الذى سنتحدث عنه بعد حين . فقد ترجم عدداً وافراً من الكتب الفلكية والرياضية من تأليف إقليدس ، وأبلونيوس ، وبَپس ، ونيقوماخوس ، وأوطولوقس ، وثاودوسيوس ، وبطليموس إلى العربية . والآخر كان ازدهاره حوالى سنة ٩٠٠م ، ألا وهو قسطا بن لوقا الذى يقال عنه إنه نصرانى يونانى من بعلبك بسوريا . وقد ترجم كثيراً من المؤلفات الطبية والرياضية (ديوفنطس) والفلكية ، وترجم إلى جانبها مؤلفات فلسفية صحيحة أو منحولة ، خصوصاً كتب فلوطرخس . ثم إن ثابت بن قرة قد أصلح عدداً كبيراً من مترجمات اسحق بن حنين الفلسفية والرياضية . ويوجد حتى اليوم عدد من المخطوطات العربية وعليها التعليقات الخاصة بها تصحيحاً لها [١] .

ويذكر مؤرخو الكتب العربُ من بين كبار المترجمين أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندى (المتوفى بعد سنة ٢٥٧ هـ — سنة ٨٧٠ م) المسمى فيلسوف العرب [٢] . وقد كان حقا بحسب ما نعرف أول مسلم أتقن علوم اليونان الى حد يدعو الى الدهشة . ولكن لا يعرف من تراجمه الا

(١) راجع مقال بويج عن « كتاب النبات لأرسطو — نيقو لاوس » Bouyges, Sur le *De plantis* d'Aristote-Nicolas. In, *Mélanges de l'Université St. Joseph de Beyrouth IX* (1923) pp. 103 - 107.

(٢) راجع فيما يتعلق بما كتب عنه ، دائرة المعارف الاسلامية جـ ١ (مادة : الكندى) .

شيء قليل جداً هو فى الواقع جغرافية بطليموس . ولم تبق لنا أية ترجمة أتمها بنفسه حتى أن دوره كمترجم مجهول تماماً . ولكنه كتب ، معتمداً فى الغالب على التراجم السريانية لعلوم الأوائل ، قرابة ثلثمائة كتاب من تأليفه هو فى الطب والفلسفة الأرسططالية والفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المحدثة ، وفى الرياضيات ، والبصريات ، وفى الفلك ، والآثار العلوية ، والموسيقى ، والسياسة المدنية ، والأخلاق وغيرها . وعن هذا الطريق ساعد على أن يفتح للعرب الطريق الى علوم الأوائل ، كما هى الحال فى التراجم ، ولم ينشر حتى الآن من كتبه إلا الشيء القليل ، ومذهبه معروف معرفة قليلة لاتسمح بتكوين رأى نهائى قاطع عن هذا العالم المتقدم الكبير فى العالم الاسلامى . وعلى الرغم مما كان له من مكانة بوصفه عالماً ومن أسرة كانت من أكبر الأسر العربية القديمة ، فإنه لم يخلف تلامذة(١) ، ولم يكن لفلسفته من الأثر فى العرب بعد وفاته مثل ما كان لها فى الغرب فى ترجمتها اللاتينية .

ولنذكر أيضاً من بين مشاهير الأطباء فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) يوحنا بن سرابيون(٢) النصرانى السريانى ؛ وعلى بن سهل (ربّن) الطبرى(٣) ، الذى كان نصرانياً وأسلم . وهما قد تركا كتباً اقتبس منها المؤلفون المتأخرون الشيء الكثير . كذلك كان ثاودوسيوس رومانوس اليعقوبى الراهب الطبيب ذا شهرة استحقها عن جدارة . وكان من دير قرطامين فى حران(٤) . ومثله موسى بن كيبا الأسقف الفيلسوف الذى بقى لدينا قطع من شروحه لأرسطو .

---

(١) [راجع ما يقوله المؤلف نفسه عكس هذا فى ص ٧٦ من أنه كان له تلميذان هما أحمد بن الطيب السرخسى وأبو زيد البلخى] .

(٢) كتابه الرئيسى المسمى « بكناشة فى الطب » وجده حديثا رتر فى مكتبة أياصوفيا باستامبول ولم يكن معروفا قبل ذلك إلا التراجم اللاتينية التى طبعت أول ماطبعت سنة ١٤٧٩ .

(٣) طبع مختصره فى الطب حديثا (فردوس الحكمة ، طبع الصديقى ببرلين سنة ١٩٢٨) وهو كتاب يقوم على طب بقراط وجالينوس وفلسفة أرسطو ، ويحتوى فى النهاية على فصل مهم عن الطب الهندى .

(٤) راجع بومشترك ص ٢٨٠ ، وتكانش ص ٨٤ .

وهكذا كان هناك فيما يختص بالطب طريق رئيسى للعلوم اليونانية فى وصولها إلى العرب يمر بجنوب فارس . أما الطريق الأخرى المار بدمشق والكوفة و (ربما) البصرة أيضاً فلا نعرف عنه إلا إشارات طفيفة ، على صورة أسماء لبعض العلماء والأطباء الذين كانوا يشتغلون هناك . أما الطريق المباشر للفلسفة الأرسططالية بوجه خاص ، وهو الطريق المار من الاسكندرية إلى بغداد ، فسنتحدث عنه الآن .

جـ — الروايات العربية عن انتقال مدرسة الاسكندرية

ونود أن نبدأ هذا الحديث بإيراد رواية للفارابى هى تكملة لما يقوله عن « بدء ظهور الفلسفة » وقد ذكرنا من قبل الجزء الأول من هذا الكلام . يقول الفيلسوف الكبير مانصه[١] :

« انتقل التعليم (بعد ظهور الإسلام) من الإسكندرية إلى أنطاكية . وبقى بها زمناً طويلا ، إلى أن بقى معلم واحد . فتعلم منه رجلان . وخرجا ومعهما الكتب . فكان أحدهما من أهل حرّان[٢]، والآخر من أهل مرو[٣]. فأما الذى من أهل مرو ، فتعلم منه رجلان : أحدهما ابراهيم المروزى ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحرانى إسرائيل الأسقف ، وقويرى . وسار إلى بغداد ، فتشاغل إسرائيل[٤] بالدين ، وأخذ قويرى فى التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضاً بدينه[٥] ، وانحدر ابراهيم المروزى

(١) ابن أبى أصيبعة جـ ٢ ، ص ١٣٥ ، س ١٤ ومابعده . وهذا الفصل قد ترجم بعض أجزائه اشتينشنيدر ولخصه . ولكن لما لم يكن فى متناول يده إلا مخطوط واحد فقد وقع فى بعض الأخطاء (كتاب « الفارابى » من ص ٨٦ الى ص ٨٩).

(٢) فى العراق الأعلى بين الدجلة والفرات وكانت تسمى قديما Carrhae .

(٣) كانت عاصمة خراسان .

(٤) فى الأصل ابراهيم . ولكن هذا من خطأ النسخ أو الطبع .

(٥) يترجم هذا اشتينشنيدر (ص ٧٨) خطأ فيقول « bekehrt sich » أى دخل الدين من جديد .

إلى بغداد فأقام بها . وتعلم من المروزى متى بن يونان . وكان الذى يُتَعلم فى ذلك الوقت إلى آخر الأشكال الوجودية . (وقال) أبو نصر الفارابى عن نفسه إنه تعلم من يوحنا بن حيلان إلى آخر كتاب البرهان . وكان يسمى ما بعد الأشكال الوجودية الجزء الذى لا يقرأ ، إلى أن قرىء ذلك ، وصار الرسم بعد ذلك حيث صار إلى معلى المسلمين أن يقرأ من الأشكال الوجودية إلى حيث قدر الإنسان أن يقرأ ، فقال أبو نصر إنه قرأ إلى آخر كتاب البرهان » .

وليتذكر القارىء هنا أن السريان والعرب ، ولعلهم كانوا فى ذلك يسيرون على ما سار عليه الهلينيون المتأخرون من قبل ، كانوا يعدون المنطق الحقيق (أى الفلسفة) الأرسطالى هو المقولات والعبارة والتحاليل الأولى والثانية والطوبيقا والسوفسطيقا . وكانوا يضيفون إليها الخطابة والشعر أيضاً . وكانوا يعدون التحاليل الثانية كمبحث فى الحق المطلق . ولعل ذلك كان السبب الذى من أجله كانت الكنيسة تخشى من دراسته كما يقول الفارابى . أما العرب فكانوا يسمونه كتاب البرهان(1) . قال ابن أبى أصيبعة بعد ذلك (ج ٢ ص ١٣٥ س ٩ من أسفل) : « وحدثنى عمى رشيد الدين أبو الحسن على بن خليفة(2) ، رحمه الله ، أن الفارابى توفى عند سيف الدولة ابن حمدان(3) فى رجب سنة ٣٣٩ . وكان أخذ الصناعة عن يوحنا بن حيلان ببغداد فى أيام المقتدر(4) . وكان فى زمانه أبو البشر متى بن يونان وكان

---

(١) راجع مادة : « منطق » لفان دن برج فى دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ .

(٢) عم ابن أبى أصيبعة ، طبيب ماهر من دمشق (توفى سنة ٦١٦ هـ = ١٢١٩ م) . وترجمة حياته بالتفصيل موجودة فى ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ، ص ١٢٣ الى ص ١٣٠ وفى لكلير ج ٢ ، ص ١٧٩ الى ص ١٨٢ .

(٣) أبو الحسن على ، أول أمير حمدانى فى حلب (من سنة ٣٣٣ هـ = سنة ٩٤٥ م إلى سنة ٣٥٦ هـ = سنة ٩٦٧ م) .

(٤) الخليفة العباسى الثامن عشر ، كانت خلافته من سنة ٢٩٥ هـ = ٩٠٨ م إلى سنة ٣٢٠ هـ = سنة ٩٣٢ م .

أسنّ من أبي نصر ، وأبو نصر أحدّ ذهنا ، وأعذب كلاماً . وتعلم أبو البشر متى من ابراهيم المروزى . وتوفى أبو البشر فى خلافة الراضى[١] فيما بين سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٢٩ . وكان يوحنا بن حيلان وابراهيم المروزى قد تعلما جميعاً من رجل من أهل مرو » .

ويستمر ابن أصيبعة فيقول (ج ٢ ص ١٣٥ س ٤ من أسفل) : « وقال الشيخ أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى فى تعاليقه[٢] إن يحيى ابن عدى أخبره أن متى قرأ إيساغوجى على إنسان نصرانى ، وقرأ قاطيغورياس وبارمنياس على إنسان يسمى روبيل[٣] وقرأ كتاب القياس على أبي يحيى المروزى » .

وبعد هذا يورد ابن أبي أصيبعة كلام صاعد بن أحمد الأندلسى (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ = سنة ١٦٠٨ م) عن دراسة الفارابى .

وهنا نورد أيضا رواية ثانية ذكرها معاصر للفارابى هو المسعودى ، وهى تؤيد الرواية الأولى وتكملها . وهذه الرواية قد ترجمها كارا دى ڤو إلا أنه لم يستغلها[٤] ، يقول هذا المؤرخ الجغرافى الكبير الطريف كل الطرافة ، فى موضع من كتابه « التنبيه والإشراف » (ص ١٢١ س ٢ وص ١٢٢ وما بعدها) تلخيصاً لما قاله فى كتاب من كتبه العديدة المفقودة :

« وقد ذكرنا فى كتاب « فنون المعارف وما جرى فى الدهور السوالف » الفلسفة وصدورها والأخبار عن كمية أجزائها . وكيف انتقل مجلس التعليم[٥]

---

(١) الخليفة العباسى العشرون ، كانت خلافته من سنة ٣٢٢ هـ = ٩٣٤ الى سنة ٣٢٩ هـ = ٩٤٠ م .

(٢) هو كتاب « صوان الحكمة » .

(٣) راجع بعد ص ٧٨ .

(٤) المسعودى : كتاب التنبية والإشراف ترجمة كارادى ڤو ، باريس (الجمعية الاسيوية) سنة ١٨٩٦ ص ١٧٠ الى ص ١٧١ .

(٥) هنا يتصرف كارادى ڤو فى ترجمته كثيرا حين يترجم « مجلس التعليم » بقوله « le chef-lieu du savoir humain » (أى المكان الرئيسى للمعرفة الانسانية).

من أثينة إلى الاسكندرية من بلاد مصر . وجعل أغسطس الملك ، لما قتل قلوبطرة الملكة ، التعليم بمكانين : الاسكندرية ورومية (ص ١٢٣) . ونقل تيودوسيوس الملك — الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف — التعليم من رومية ورده إياه إلى الاسكندرية . ولأى سبب نقل التعليم فى أيام عمر بن عبد العزيز من الاسكندرية إلى انطاكية ، ثم انتقاله إلى حران فى أيام المتوكل ، وانتهى ذلك فى أيام المعتضد[1] إلى قويرى ، ويوحنا بن حيلان وكانت وفاته بمدينة السلام فى أيام المقتدر ، وابراهيم المروزى ، ثم إلى أبي محمد بن كرنيب ، وأبي بشر متى بن يونس تلميذى ابراهيم المروزى . وعلى شرح متى لكتب أرسطاليس المنطقية يعول الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد فى خلافة الراضى . ثم إلى أبي نصر محمد بن محمد الفارابي تلميذ يوحنا بن حيلان وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة ٣٣٩ . ولا أعلم فى هذا الوقت أحداً يرجع إليه فى ذلك إلا رجلا واحداً من النصارى يعرف بأبي زكريا ابن عدى ، وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته فى الدرس طريقة محمد بن زكريا الرازى ، وهو رأى الفوثاغوريين فى الفلسفة الأولى على ما قدمناه » .[2]

وحيال هذه الرواية يشعر الإنسان بأنها ترجع إلى نفس المصدر الذى استقيت منه الرواية الأولى . إلا أنها تمتاز من الأولى بتحديدها للتواريخ ، وبما تضيفه من أن ابن كرنيب الفيلسوف الاسلامى المتقدم ، كان أستاذاً إلى جانب أساتذة المنطق المذكورين سابقا . ويؤيد هذه الرواية أيضاً ما ذكره لنا ابن أبي أصيبعة فى ذكره لتاريخ حياة طبيب فى العصر الأموى . قال ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ١١٦ س ٢١ وما بعده) :

« عبد الملك بن أبجر الكنانى ، كان طبيباً عالماً ماهراً وكان فى أول أمره

(١) الخليفة العباسى السادس عشر ، كانت خلافته من سنة ٢٧٩ هـ = سنة ٨٩٢ م الى سنة ٢٨٩ هـ = ٩٠٢ م

(٢) المقصود بالفلسفة الأولى مابعد الطبيعة كما ترجم ذلك برجشترسر . وهذه الكلمة ترجمة للفظ اليونانى ἡ πρώτη φιλοσοφία .

مقيما فى الاسكندرية، لأنه كان المتولى فى التدريس بها من بعد الاسكندرانيين[(١)] الذين تقدم ذكرهم ، وذلك عند ما كانت البلاد فى ذلك الوقت لملوك النصارى . ثم إن المسلمين لما استولوا على البلاد وملكوا الاسكندرية ، أسلم بن أبجر على يد عمر بن عبد العزيز ، وكان حينئذ أميراً قبل أن تصل إليه الخلافة ، وصحبه . فلما أفضت الخلافة إلى عمر ، وذلك فى صفر سنة ٩٩ هـ ، نقل التدريس إلى أنطاكية وحران وتفرق فى البلاد[(٢)] . وكان عمر بن عبد العزيز يستطب ابن أبجر ، « ويعتمد عليه فى صناعة الطب » . وبعد هذا يذكر ابن أبى أصيبعة أقوالا لابن أبجر .

وهذه الرواية تؤيد الروايتين السابقتين فيما يتعلق بانتقـــال مدرسة الفلاسفة والأطباء من الاسكندرية — إذ حسبنا أنه لم يكن ثمت غير مدرسة واحدة — إلى أنطاكية وحران . وتذكر لنا تفصيـلا جديداً هو اسم آخر أستـاذ فى الاسكندرية . وبغض النظر عن أنه لا توجد أية إشارة مطلقاً إلى هذا الاسم فى كتب التاريخ الأخرى أو فى كتب التراجم العربية ، فإن هناك اعتبارات أخرى كثيرة ، تاريخية وغير تاريخية ، ضد ما يقوله ابن أبى أصيبعة . فإذا كان ابن أبجر عالماً فى أيام الحكم البيزنطى حقاً ، فانه لا بد وأن يكون سنه ٣٠ سنة على الأقل حين فتح العرب لمدينـــة الاسكندرية (سنة ١٩ هـ = سنة ٦٤١) . ولما كان الأمير عمر بن عبد العزيز ، الذى كان أبوه حاكماً على مصر فى سنة ٦٥ هـ = سنة ٦٨٥ ، قد ولد سنة ٦١ هـ = سنة ٦٨١ م فحسب ، وكان لا بد قد وصل سن الشباب حينما جعل ابن

---

(١) يقصد بهم مؤلفى جوامع جالينوس ؛ راجع ص ٤٧ وما يليها .

(٢) ترجم هذا الفصل أيضاً حامد والى المدرس بمدرسة الدراسات الشرقية ببرلين فى رسالته الموسومة باسم *Drei Kapitel aus Aerztegeschichte des Ibn Abî Oseibi' a* « ثلاثة فصول من تاريخ الأطباء لابن أبى أصيبعة » ، Diss. Berlin 1910 رسالة طبعت فى برلين سنة ١٩١٠ » . ولكنه وبالأسف وقع فى أخطاء فى الترجمة تغير من المعنى ولو أنه هو نفسه يقول أن هـ . ف . ماير فى كتابه عن « تاريخ علم النبات » *Geschichte der Botanik*, Bd. III Köingsberg. 1859, S. 145 قد أعطى المعنى الصحيح لهذا الفصل .

أبجر يدخل فى الإسلام ويكون طبيباً له . فإن هذا الأخير تكون سنه حينئذ ٩٠ سنة ؛ وحين تولى عمر بن عبد العزيز للخلافة (من سنة ٩٩ هـ = سنة ٧١٨م إلى سنة ١٠١ هـ = سنة ٧٢٠ م) يكون سنه أكبر من ١٠٠ سنة! وبغض النظر عن هذا أيضاً فإن من المستحيل كل الاستحالة أن يكون عربى مسيحى فى زمان البيزنطيين (الروم) رئيساً لإحدى المدارس فى الاسكندرية. ومن أجل هذا كله يجب علينا أن نخرج البيزنطيين من حسابنا ، وأن ننتقل بما يورده ابن أبى أصيبعة إلى العصر الإسلامى المتقدم .

وبعد ما قمت به عبثاً من بحث من بن أبجر فى كتب التاريخ والتراجمة تفضل صديق العالم الدكتور فان آرِندنك C. Van Arendonk من ليدن فأسعدنى بما لديه من معرفة واسعة فى التاريخ ، إذ قد وجد أن اسم ابن الحبر الذى ذكره صاعد الأندلسى[1] فى الكتاب المذكور آنفاً (ص ١٧) والذى كان طبيباً لعمر الثانى هو تحريف فى اسم ابن أبجر ، ووجد أيضاً أن ابن قتيبة[2] (المتوفى سنة ٢٧٦هـ = سنة ٨٨٩م) يذكر أن بنى أبجر ينتسبون إلى بنى فراس من كنانة ، وأنهم كانو أطباء فى الكوفة . وأخيراً وجد فان آرندنك فى موضع لم يكن من المنتظر أن يوجد فيه شىء ، وهو كتاب ابن حجر العسقلانى (المتوفى سنة ٨٥٢ هـ = سنة ١٤٤٩ م)[3] فقرة عن عبد الملك بن سعيد بن حيان بن أبجر الهدانى الملقب بالكنانى الكوفى ، جاء فيها أن هذا الأخير كان محدثاً قد اشتهر أيضاً بمعارفه الطبية . قال بن حجر : « وكان من أطيب الناس ، فكان لا يأخذ عليه أجراً » . أما عن حياته فيقول إنه توفى بعد سفيان الثورى الكوفى المتوفى سنة ١٦١ = ٧٧٨ م ، ولما كان ابن أبى أصيبعة يذكر (جـ ١ ص ١١٦ س ٢٨) رواية لسفيان عن عبد الملك

---

(١) « طبقات الأمم » ، طبع لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩١٢ ص ٤٨ ، س ١ . ولكن الفهرست الموجود فى ص ١٦٧ يعطى الأسم الصحيح ابن أبجر .

(٢) « كتاب المعارف » ، طبع فستنفلد بمدينة جيتنجن سنة ١٨٥٠ ، ص ٢٣ ، س ١٠ .

(٣) « تهذيب التهذيب » طبعة حيدر آباد سنة ١٣٢٧ ، جـ ٦ ، ٣٩٤ رقم ٨٤٥ .

ابن أبجر ، فنحن أمام فرضين : فإما أن يكون هذا الأخير قد عاش بالضرورة بعد الخليفة عمر بن عبد العزيز بكثير (توفى عمر سنة ١٠١ هـ = ٧٢٠ م) ، وإما أن نكون هنا بإزاء طبيبين مختلفين اسمهما واحد . وثانى هذين الفرضين أكثر الاثنين احتمالا ، خصوصاً إذا لاحظنا أن اسم أبجر كان شائعاً فى شمال العراق[١] . وخليق بنا أن نذكر أيضاً أن ابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص ١١٦ س ١٧) فى الترجمة السابقة على ترجمة ابن ابجر يورد اسم هـذا الأخير على أنه ممن رووا كلاماً يتعلق بابن أبى رمثة التميمى الذى كان طبيباً فى عهد رسول الله .

فمن الممكن إذن أن ابن إبجر قد كان طبيباً وصديقاً للخليفة عمر بن عبد العزيز . أما دوره رئيساً لاحدى المدارس فى الاسكندرية فمن المؤكد أنه خرافى . لأن الدراسات اليونانية كانت حينذاك كلها فى أيدى الأساتذة النصارى الذين كانوا كلهم من رجال الدين تقريبا . ثم إننا لانجد فى سيرة عمر بن عبد العزيز[٢] التى ألفها ابن عبد الحكم مايؤيد الروايات المذكورة أو ينفيها . ولكن هذه السيرة ذات طابع نصف خرافى . وهى تعنى خصوصا بورع عمر الثانى وكلماته الدينية . وعمر هذا هو الخليفة الأموى الوحيد الذى كان أهل السنة فى العصر المتأخر ينظرون إليه بعين الرضا . والنتيجة التى نستخلصها من روايات الفارابى والمسعودى وابن أبى أصيبعة التى أوردناها آنفا هى أن مدرسة الاسكندرية وجدت حتى بعد فتح العرب لمصر ، وأنها انتقلت ، بعد مضى ثمانين سنة تقريبا على الفتح الاسلامى ، إلى الشرق الأدنى .

د ـ مدرسة الاسكندرية فى أنطاكية وحران

لم يقل لنا المسعودى لأى سبب انتقلت مدرسة الإسكندرية فى خلافة

---

(١) جريا على اسم الملك ابجر السريانى المسيحى (بومشترك ص ٢٨ وما يليها) .

(٢) سيرة عمر بن عبد العزيز ، طبع أحمد عبيد بالقاهرة سنة ١٣٤٧ هـ (= ١٩٢٥م).

عمر الثانى القصيرة من الأسكندرية إلى إنطاكية ؛ وإنما هو يشير إلى واحد من كتبه العلمية التاريخية المفقودة . وعبثاً حاولت البحث عن هذا السبب فى « مروج الذهب » ، ثم فى أقوال الفارابى المتناثرة عن تاريخ الفلسفة . ومع هذا كله فيستطيع المرء أن يعد من بين الأسباب التى أدت إلى انتقال مدرسة العاصمة المصرية القديمة ، تلك العزلة التى أصبحت الإسكندرية فيها منذ فتح العرب ، فقد فصلت عن بيزنطة بسبب حروب البحر المستمرة . وكان لامناص من أن تذهب عنها أهميتها الثقافية والاقتصادية منذ أصبحت دمشق مركزاً لإدارة الإمبراطورية الإسلامية الجديدة ، هذا إلى أنه من المعلوم جيداً أن الإسكندرية لم تجد مطلقاً سنداً لها فى السكان الأقباط الأصليين فى مصر . ولسنا نعلم هل كان قد بقى شىء من المكتبة القديمة ، وعلى كل حال فلا بد أن يكون العلماء الذين يعرفون اليونانية قد تناقص عددهم ، ولا بد أن حركة الترجمة إلى السريانية ، تلك الحركة التى بدأها بعض العلماء الاسكندرانيين فى القرن السادس (راجع ص ٥٤) ، قد أصيبت بشلل كبير .

ومن أجل هذا كان طبيعياً جداً أن تنتقل المدرسة إلى الشرق الأدنى فى المنطقة التى تتكلم السريانية .

وليس فى الروايات ما يدلنا أدنى دلالة على أن الخليفة عمر بن عبدالعزيز نفسه قد اشترك فى نقل المدرسة ، أو كان السبب فى هذا الانتقال . نعم إن خلافته التى لم تستمر إلا سنتين كانت غنية بأنواع الإصلاح السياسى والاقتصادى والدينى . ولكنا لا نعلم هل كانت لديه أية ميول إلى العلوم وعناية بها . فثل هذه الميول وتلك العناية كانت تعوز الأمويين عامة . وليس للمرء أن يتوقع غير هذا من أناس جاءوا من الصحراء والبادية ، ولا يستثنى منهم إلا الأمير خالد بن زيد بن معاوية الذى توفى سنة ٨٤ هـ = ٧٠٤ م قبل أن يصل إلى الخلافة ، وهو الذى يقول صاحب «الفهرست » (ص ٢٤٢) عنه إنه كان يسمى « حكيم آل مروان (أى آل أبى سفيان) » . ويذكر عنه ابن عساكر

فى كتابه « التاريخ الكبير »[١] ما نصه : « وقيل عنه قد عَـلِم عِلْم العرب والعجم » ، وفى العصور المتأخرة نسجت حول شخصيته أسطورة ضخمة فنسب إليه أنه من أصحاب الصنعة ، ونحلوه كتباً كثيرة فى الصنعة[٢] .

ولسنا نفهم كذلك لماذا أصبحت أنطاكية الموطن الجديد للمدرسة . نعم كانت هذه المدينة مركزاً للثقافة العلميـة اليونانية ؛ إلا أنها عانت الـكثير من الأحداث فى القرون الأخيرة قبل أن يستولى عليها العرب (سنة ١٧ = ٦٣٨ م) : فقد خربها غزو الفرس وخربتها الزلازل. ونظراً إلى وقوعها على الحدود القلقة بين الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية العربية بقيت فى العصر الإسلامى موضع نزاع مستمر بين العرب واليونانيين . ومع هذا فلست أرى من غير الممكن أن تكون قد اختيرت لأن هذا الموقع نفسه قد جعـل من السهل إحضار المخطوطات اليونانية من آسيا الصغرى . لأن حركة التبـادل كانت نشيطة دائماً على الحدود فى الفترات الخالية من الحروب ، وكان القوم يجدّون فى البحث عن أمثال هذه المخطوطات ، كما يتبين لنا من كلام لحنين بن اسحق[٣] ، وذلك من أجل إيجاد مكتبة ، أو من أجل إكمال المكاتب القائمة من قبل : فانا نعرف من كلام الفارابى (ص ٦١) أن مثل هذه المـكتبة قد وجدت حقاً ، ومن المؤكد أن العناية فى المدرسة الحديثة اتجهت إلى الترجمة إلى السريانية ، ولو أنه ليست لدينا روايات فى المصادر السريانية عن شىء من هذا ، بل ولا عن وجود المدرسة نفسها .

ثم إن مصـادرنا الثلاثة تتفق فى أن « مجلس التعليم » قد انتقل من بعد من أنطاكية إلى حران . وهذا الانتقـال أسهل فى الفهم من انتقالها من

---

(١) « التاريخ الكبير » جـ ٥ (دمشق سنة ١٣٣٢ هـ) ص ١١٨ س ٧ .

(٢) ج . روسكا ، « أصحاب الصنعة العرب » جـ ٢ : خالد بن يزيد بن معاوية ، هيدلبرج سنة ١٩٢٤ J. Ruska, *Araibsche Alchemisten* 2. Chaled ibn Jazid ibn Mu'awija, Heidelberg.

(٣) برجشتريسر ص ١٤ وص ٣٨ .

الإسكندرية إلى أنطاكية . لأن مدينة حران ظلت مركزاً مهماً دائماً للثقافة اليونانية فى المنطقة التى يتكلم أهلها اللغة الآرامية الشرقية ، وكانت إلى جانب هذا نقطة مهمة للتبادل والاتصال ، حتى إن آخر الخلفاء الأمويين ، وهو مروان الثانى ، نقل مركز الخلافة أحياناً أثناء مدة خلافته إلى هذه المدينة الكائنة بالعراق الأعلى [١] . أما أهلها فكانت الغالبية منهم وثنيين يعبدون الكواكب ، مما دفعهم إلى ملاحظة السماء ، والتعمق فى الدراسات الفلكية . وفى أيام المأمون فى مستهل القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) نجا أهلها من الإفناء بأن أعلنوا أنهم ذرية الصابئة من العرب القدماء ، واتخذوا اسم « الصابئة »[٢] . وكان جيرانهم وأغلبهم من السريان النصارى ينظرون شزراً إلى الحرانيين ، وكانت مدينتهم تسمى هلينوپوليس (مدينة اليونانيين) احتقاراً لها وتهكماً عليها . لكن الدراسات اليونانية كانت متقدمة منذ زمن بعيد فى هذه المنطقة كلها (راجع ص ٥٩) وكان القائمون بها من النصارى والوثنيين على السواء . ويخطىء ابن أبى أصيبعة خطأ تاريخياً حين يقول إن التدريس الفلسفى « تفرق فى البلاد » فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) فحسب (انظر ص ٦٥) . وكانت الدراسات حسب ما نعرف فلكية رياضية سحرية فلسفية طبية ، وعند الصابئة كانت للفلك المكانة الأولى [٣] .

وهنا أيضاً يعوزنا تأييد الرواية الواردة فى المصادر الثلاثة السابقة الذكر عن المدرسة فى حران : فالمصادر العربية أو السريانية الأخرى لا تقدم لنا مثل هذا التأييد ، وكتاب « التنبيه » يحدد الزمن الذى انتقلت فيه مدرسة انطاكية ، فيقول إن ذلك كان فى خلافة المتوكل (من سنة ٢٣٣ هـ = سنة ٨٤٧

---

(١) لامانس : « تاريخ سوريا » ، طبعة بيروت سنة ١٩٢١ ص ١٠٠ H. Lammens *La Syrie*. Précis historique.

(٢) مادة « الصابئة » . ولكن راجع أيضاً تكاتش ص ١١٤ .

(٣) يذكر شفولسن « الصابئة والصابئون » ، بطرسبرج سنة ١٨٥٦ ج ١ من ص ٥٤٣ إلى ص ٦٢٣ ، أسماء أكثر من ٣٠ عالماً من الصابئة من بينهم فلكيون ورياضيون كثيرون .

إلى سنة ٢٤٧ هـ = سنة ٨٦١ م) وهكذا تكون المدرسة قد بقيت فى أنطاكية ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريباً ، قبل أن تنتقل إلى حران على يد تلميذين لم يذكر اسمهما ، تتلمذا على آخر أستاذ كان فى أنطاكية ، واسمه غير معروف أيضاً . وهذه الرواية تقول بصراحة إنهما أخذا المكتبة معهم إلى حران . وكان أحدهما حرانياً — صابئاً ، أو نصرانياً لا نعرف على وجه التحقيق — والآخر من مرو .

ويظهر أن وجود المدرسة فى حران قد اعتمد على هذين التلميذين اللذين تتلمذا لآخر انطاكى لأن تلاميذهما رحلوا إلى بغداد كلهم تقريبا . وهنا تتفق رواية كتاب « التنبيه » عن الزمن ، مع ما وصل إلينا من وقائع أخرى : فقد كان ارتحال الفلاسفة فى خلافة المعتضد عم المتوكل ، وكانت خلافته سنة ٢٧٩ هـ = ٨٩٢ م إلى سنة ٢٨٩ هـ = سنة ٨٩٢ م . وعلى هذا لم تستمر الدراسة فى حران أكثر من أربعين سنة تقريباً .

ولسنا نعرف من أسماء التلاميذ ، الذين أصبحوا من بعد أساتذة فى بغداد ، إلا اسماء من كانوا فى أواخر أيام مدرسة حران (راجع ص ٥٩ وما يليها) . كان هؤلاء جميعاً أربعة من النصارى من بينهم إثنان من رجال الدين . ولهذا فمن المحتمل جداً أن مدرسة حران لم يكن يديرها الصابئة ، وإنما كان أساتذتها من النصارى ككل المدارس الفلسفية فى ذلك العصر . والكندى الذى عاش آنئذ فى بغداد وكان أول فيلسوف مسلم (راجع ص ٥٩) ، لم يكن يدير أية مدرسة ، وإنما كان يعطى دروسا خاصة . ومن بين تلاميذ هؤلاء الأساتذة الأربعة نجد أولا اسم رجل مسلم هو ابن كَرْنيب الذى أصبح فيما بعد رئيس مدرسة كما يقول كتاب « التنبيه » (راجع ص ٦٣) .

ولا بد لنا أن نلقى الآن نظرة على موقف الصابئة بالنسبة إلى الدراسات العلمية فى بغداد ، لكى نبين أن نشاطهم فى القرن الثالث (القرن التاسع الميلادى) لم يكن مرتبطاً بالمدرسة الفلسفية .

كان أشهر العلماء الصابئة قبل انتقال هذه المدرسة إلى بغداد ثابت بن قرة (عاش بين حوالى سنة ٢١٩ هـ = سنة ٨٣٤ م إلى سنة ٢٨٨ هـ = سنة ٩٠١ م)[1] الذى ارتحل من حران الى بغداد لخلاف بينه وبين أبناء دينه. وهناك فى بغداد لفت الأنظار إليه بمعارفه الواسعة ونشاطه الهائل فى الترجمة. فاتخذه الأمير المعتضد، الذى أصبح من بعد خليفة، صديقاً له. وفى أثناء خلافته وصل ثابت، وقد بلغ من الكبر عتياً، أسمى المراتب، وأعلى المنازل. وهو الذى أدخل رئاسة الصابئة الى أرض العراق، فثبتت أحوالهم، وعلت مراتبهم، وبرعوا» (ابن القفطى ص ١١٥ س ١٨ وما يليه). «وهو أصل ما تجدد للصابئة من الرآسة فى مدينة السلام وبحضرة الخلفاء» (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٥ فى أسفلها) والواقع أن كثيرين من أبناء هذا العالم الكبير وأقاربه بلغوا مراتب عالية فى بغداد فى القرن التالى: فمن بينهم من كانوا كتاب الدولة وأطباء الخلفاء وفلكييهم[2] ولكن ثابتاً نفسه لم يكن طبيباً ولا «رئيس الأطباء والفلاسفة»، وهذه مرتبة أوجدها الخلفاء ببغداد فى النصف الثانى من القرن الثالث (القرن التاسع الميلادى) تشبهاً بما كان فى العصر البيزنطى من مراتب للعلماء αρχιάτρος (أى رئيس الأطباء) σχολαρχη (أى رئيس مدرسة)، والمعتضد نفسه لم يمنح هذا اللقب لصديقه القديم المخلص ثابت وإنما منحه للطبيب غير المعروف تماماً وهو غالب[3]، طبيب المعتضد. ثم إنا لا نعرف شيئاً عن نشاط ثابت فى التدريس العام. والظاهر أنه بقى دائماً عالماً خاصاً، درس عليه بعض التلاميذ، وقصر نشاطه على العمل العلمى الواسع وعلى الترجمة.

ومن المحتمل أن يكون ابنه سنان قد حاز لقب «رئيس الأطباء» ولو

---

(١) راجع ص ٥٩ . وراجع أيضاً فيدمان، «وثائق فى تاريخ العلوم» ج ٦٤ (سنة ١٩٢٠)
E. Wiedemann, *Beiträge zur Geschichte der Naturw.* LXIV (1920).

(٢) راجع مادة: «الصابئة» فى نهايتها، «بدائرة المعارف الاسلامية».

(٣) ابن أبى أصيبعة من ص ٢٣٠ إلى ٢٣٢ .

أن القطع الباقية من ترجمته[١] لا تقول لنا عن هذا شيئا ، لأن الخليفة المقتدر وكل إليه سنة ٣١٩ هـ (سنة ٩٣١) أمر امتحان ثمانمائة ونيف وستين طبيباً ببغداد وما حولها . وهذا الامتحان قد كشف أحياناً عن أشياء مضحكة خاصة بثقافة الكثير من هؤلاء المتطببين[٢] .

هـ — التعليم والأساتذة فى بغداد

ارتحل إذن حوالى نهاية القرن الثالث (التاسع الميلادى) أربعة من الفلاسفة النصارى من حران إلى بغداد ، وبدأوا التدريس هناك . وكانت مدارسهم ذات طابع خصوصى . وعلينا أن ننظر إلى التسمية « برؤساء مدارس » على أن هذه التسمية قائمة على اجماع كل الفلاسفة ، لا على أنها تسمية رسمية . إذ من المؤكد أن المسلمين السنيين أصحاب النفوذ فى قصور الخلفاء كانوا يعارضون فى أن تنشىء الدولة مدارس لدراسة الفلسفة . وقد كان لهؤلاء المسلمين السنيين منذ خلافة المتوكل نفوذ كبير ظل يزداد يوما بعد يوم[٣] . وليس لدينا من الروايات ما يدل على وجود منشآت علمية عامة فى بغداد إبان ذلك العصر . وقد أكد لى عالم مصرى شاب رأى كتاب

(١) ألفها ابن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة . وقد بقيت لنا منها أجزاء فى ابن القفطى وابن أبى أصيبعة .

(٢) ابن القفطى ص ١٩١ ؛ ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ١٢٢ ، لكلير جـ ١ ص ٣٤٤ وما يليها ؛ براون ص ٤٠ وما يليها ، وقد حدث امتحان كهذا مع نفس النتيجة فى بغداد بعد ذلك بقرنين فى خلافة المكتفى ، الذى فوض إلى ابن التلميذ الطبيب النصرانى (الملقب بأمين الدولة) رآسة الطب ببغداد وأمره بالقيام بهذا الامتحان (ابن القفطى ص ٣٤٠ ؛ ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ٢٦١ س ٢٠ وما يليه ؛ لكلير جـ ٢ ص ٢٦) . وكان أيضا ثمت رؤساء للاطباء فى دمشق والقاهرة والمدن الأندلسية . وإلى جانب هذا وجدت وظيفة « محتسب » ، تخضع لها مهنة الأطباء من بين المهن الأخرى .

(٣) راجع العرض القيم الذى عمله جولدتسيهر لهذه المسألة كلها فى مقاله عن « موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل » Goldziher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu der antiken Wissenschaften. Abh.d. Kgl. Pr. Akad. d. Wiss 1915. Phil : hist. Kl. n. 8. [راجعه فى القسم الخاص « بالدين والتراث » من هذا الكتاب ص]

تاريخ بغداد المخطوط (فى استامبول) للخطيب البغدادى[١] أنه لا يوجد فى هذا الكتاب أية إشارة إلى وجود مدارس للفلسفة أو أكاديميات علمية عامة او خاصة . أما عن المكاتب الخاصة فلدينا الروايات التى جمعتها أخيراً أولجا بنتو[٢] . ومنذ منتصف القرن الثالث (التاسع الميلادى) لا نعرف بعد شيئاً عن وجود مكتبة عامة ، حينما أعاد المتوكل بيت الحكمة الذى أنشأه عمه المأمون .

وحوالى سنة ٣٨٢ ﻫ = سنة ٩٩٢ م فحسب أنشئت الأكاديمية المسماة « دار العلم » ، أنشأها الوزير ابن اردشير ، وجعل لها مكتبة ضخمة ، إلا أنها نهبت ، وأحرقت سنة ٤٤٧ ﻫ = سنة ١٠٥٥ م ، حينما استولى جنود طغرل بك على بغداد[٣] .

ومن بعد سنتحدث عن منشآت التعليم الطبية أى البيمارستانات وما فيها من أطباء ، عينتهم الدولة ، وكانوا فى نفس الآن أساتذة . ونريد الآن أن نتحدث أولا عن ثمانية الأساتذة للفلسفة الذين ذكرتهم كتب التاريخ على أنهم هم رؤساء مدارس . وقد كان من بينهم من كانوا فى نفس الآن أطباء مثل المروزى والفارابى . والمتأخرون من أصحاب كتب التراجم يسمون الواحد منهم تارة باسم « حكيم » ، وطوراً باسم « فيلسوف » ، وأخيراً باسم « منطق » ، وهذا الاسم الأخير يطلق خصوصاً على أبى بشر متى ، ويحيى بن عدى ، وتلميذه أبى سليمان السجستانى . أما الذين تلوهم فكانوا يسمون « الأطباء المتميزين فى العلوم الحكمية » .

١ — اسرائيل : أول فيلسوف مذكور فى روايتى الفارابى وكتاب « التنبيه » . لم يكن له تلاميذ ، ولم يترك مؤلفات . وكان تبعاً لهاتين الروايتين

---

(١) [هذا الكتاب طبع من بعد فى القاهرة ؛ نشرته مكتبة الخانجى]

(٢) « مكاتب العرب فى العصر العباسى » Le biblioteche degli Arabi nell' età degli Abbassidi. Bibliofilia XXX (1928). الكراسة من ٣ إلى ٥ . وقد طبعت أيضا على حدة ص ٧ — ٩ .

(٣) الكتاب السابق ص ١٤ — ١٥ ، إلا أن التواريخ ليست صحيحة فى هذا المقال .

أسقفا ، ويظهر أن ذلك كان بحرّان . واسمه غير وارد بالكتب السريانية .

٢ — قُوَيرى (قُويرى ؟) [١] : يسميه الفهرست (ص ٢٦٢ أسفل) أبا إسحاق ابراهيم ، ويقول عنه إنه كان أستاذاً لأبي بشر متى . ولقويرى من الكتب : كتاب تفسير قاطيغورياس مشجر ، كتاب باريرمينياس مشجر ، كتاب أنالوطيقا الأولى مشجر ، كتاب أنالوطيقا الثانى مشجر ، ويؤخذ عليه أن « كتبه مطرحة بجفوة ، لأن عبارته كانت عفطية غلقة » . وينسب اليه ابن القفطى (ص ٣٧ س ١٥) شرحا لكتاب سوفسطيقا لارسطو . ويكرر ابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص ٢٣٤) ماقاله الفهرست ، ويضيف إلى ذلك أنه ارتحل الى بغداد فى خلافة المعتضد . ولم يبق شىء من كتب قويرى .

٣ — يوحنا بن حيلان : لانعرف عنه إلا الأقوال المتفقة الواردة لدى ابن القفطى (ص٢٢٧) وابن أبى أصيبعة (جـ٢ص١٣٥) . وصاحب الفهرست لايذكره مطلقا . وبحسب الأخبار التى أوردناها آنفاً (راجع ص٦٢ومايليها) كان أستاذاً للفارابى ، وقد قرأ له ، بعدأن لم يكن راضيا فى البدء ، كل ما كان فى المقدور قراءته من كتب إرسطو المنطقية حتى أنالوطيقا الثانية ، التى كانت قراءتها ممنوعة . ومات ببغدادفى الثلث الأول من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) . وليس من الثابت فى أى مكان درس عليه الفارابى : فى حران أو فى بغداد .

٤ — أبو يحيا (زكريا) المروزى [٢] : لم تقل عنه المصادر إلا الشىء القليل . وصاحب الفهرست (ص ٢٦٣) يعرف عالمين بهذا الاسم كان أحدهما رياضياً . أما عن الفيلسوف الذى نحن بصدده والذى يعنيناهنا فيقول الفهرست إنه كان فاضلا ، وإن أبا بشر متى بن يونس قرأ عليه « لكنه كان سريانياً [أى فى لغته] ، وجميع ماله فى المنطق وغيره بالسريانية . وكان طبيباً

---

(١) أميل الى افتراض أن هذا الاسم الغريب المكتوب دائما بغير أداة التعريف نشأ عن تحريف فى اللفظ السريانى فى يور (قيرس) .

(٢) نسبة إلى مدينة مرو . وتبعا لبومشترك كان اسمه زخاريا (بارتجلول) .

مشهوراً بمدينة السلام » . وقد نقل هذا الكلام عن الفهرست بنصه ابن القفطى (ص ٤٣٥ س ٧ وما بعده) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٤ وما يليها) . وإلى جانب هذا يذكر الفهرست (ص ٢٤٩ س ١٤) وابن القفطى (ص ٣٦ س ١٥) أن أبا يحيى شرح أنالوطيقا الثانية وهو الكتاب الذى كان الاشتغال به ممنوعا على المسيحيين ، كما يظهر من كلام الفارابى (راجع ص ٤٤) . وتاريخ حياته ليس معروفا على وجه التحقيق .

٥ – أبو أحمد الحسين بن أبى الحسين بن اسحق بن ابراهيم بن يزيد بن كَرَنْيب الكاتب ، كما يسميه الفهرست (ص ٢٦٣ أعلى) . وكان ابناً وأخاً لرياضيين مشهورين (١). وهو يكون مع تلميذى الكندى : أحمد بن الطيب السرخسى وأبى زيد أحمد البلخى ، الجيل الثانى من الفلاسفة المسلمين . ولكن كتاب « التنبيه » (ص ١٢٢ س ٦) يذكره وحده كرئيس مدرسة فى بغداد . وتبعاً للفهرست يعد من بين المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين . وكان فى نهاية الفضل والمعرفة والاضطلاع بالعلوم الطبيعية القديمة . وكان أبو بشر متى النصرانى المشهور تلميذاً له . وابن القفطى (ص ١٢٩) وابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٤) فى كلامهما عنه إنما ينقلان ما كتبه الفهرست بالحرف الواحد . وينسب إليه أنه ألف كتابين فلسفيين صغيرين من بينهما كتاب فى الرد على أبى الحسن ثابت بن قره ، وينسب إليه ابن القفطى فى موضع آخر (ص ٣٩ س ٩) شروحا لبعض أجزاء من السماع الطبيعى ؛ وينسب إليه خطأً كتاب فى الفلك ، هو فى الواقع من تأليف أبيه اسحق .

١٦ – أبو بشر متى بن يونس (٢) : فاق فى الشهرة كل من سبقوه ، حتى أساتذته المذكورين هنا تحت أرقام ٢ و ٤ و ٥ . وتلقى تربيته الأولى كمعظم العلماء النصارى فى مدرسة ملحقة بأحد الأديرة ، وربما كان ذلك على يد روفيل

(١) الفهرست ص ٢٦٣ ، ٢٧٣ ، ٢٨٣ ؛ وراجع سوتر برقم ٨٠ و ٩٧ .

(٢) يظن سوتر (برقم ١٠٢) خطأً أن متى يونانى ، خالطا بذلك بين اسم أبيه السريانى « يونان » المكتوب بغير أداة تعريف ، وبين اللفظ العربى للدلالة على الرجل « اليونانى » .

وبنيامين اللذين أصبحا فيما بعد راهبين ولكنهما كانا يعقوبيين ، بينما منبت متى فى الوسط النسطورى الذى سنذكره حالا . قال صاحب الفهرست عنه (ص ٢٠٣) : « أبو بشر متى بن يونس — وهو يونان — من أهل دير قنى[١] ، ممن نشأ فى أسكول مر (هكذا !) مارى[٢] . . . . . وله تفسير من السريانى إلى العربى . وإليه انتهت رياسة المنطقيين فى عصره » . ويذكر الفهرست من بين الكتب التى ترجمها كتاب تفسير الثلاث مقالات الأواخر من تفسير ثامسطيوس للتحاليل الأولى . ويظهر أنها لم تكن قد ترجمت من قبل إلى العربية (الفهرست ص ٢٤٩ س ٥ وما يليه) . ثم نقل كتاب البرهان الفص ، وكتاب سوفسطيقا الفص ، وكتاب الكون والفساد بتفسير الاسكندر ، وكتاب الشعر الفص ، كذلك نقل كتاب تفسير الاسكندر لكتاب السماء الذى أصلحه من بعد أبو زكريا يحيى بن عدى ، وكتاب نقل اعتبار الحكم وتعقب المواضع لثامسطيوس . وكانت تراجمه كما يقوله « التنبيه » (راجع ص ٦٤) هى التى يعول عليها فى منتصف القرن الرابع (العاشر الميلادى) . ويذكر ابن القفطى (٤١ س ١٤ وما يليه) أنه فى زمانه أى فى

---

(١) ديرقنى وبالسريانية دايرا دبقونى ، كان قرية لها دير فى الجنوب الغربى من بغداد ، بالقرب من الدجلة (ياقوت ، معجم البلدان ، طبع فستنفلد ، ليبتسك جـ ٢ [سنة ١٨٦٧] س ٦٨٧ وما بعدها وجـ ٤ [سنة ١٨٦٩] س ١٧٨) . راجع التعليق التالى .

(٢) حول مارمارى ، رسول العراق وفارس الخراق ، راجع ر. رابه ، « تاريخ مارمارى ، أحد رسل الشرق » ، ليبتسك سنة ١٨٩٣ R. Raabe, *Die Geschichte des Dominus Mari, eines Apostels des Orients* . وراجع أيضا بومشترك ص ٢٨ .

وقد تفضل الأستاذ بومشترك ، الذى أدين له بوافر الشكر ، فأرسل الى ، إجابة عن سؤالى إليه ، تاريخا مفصلا لديرقنى ، آمل أن أنتفع به فى موضع آخر . ويكفى هنا أن نذكر أن هذا الدير قد أنشأه القديس عبده حوالى سنة ٤٠٠ م ، وبقى ألف سنة على أقل تقدير ، إذ كان موضعا يحج إليه كثيراً فى القرن الرابع عشر . وقد حطم فى خلافة المتوكل فى القرن التاسع الميلادى . ولكنه بنى من بعد من جديد ويظهر أن اسم مارى القديس لم يذكر مع الدير إلا منذ هذا الوقت . وأسماء التلاميذ (الاسكولائيين) تذكر بجانب أسماء الرهبان . وكان متى من بين التلاميذ الذين نشأوا هناك ، بعد بنائه من جديد بزمن غير طويل .

القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) لم يكن يوجد نقل عربى حسن لكتاب « الحس والمحسوس » ، وإنما كان الموجود من ذلك هو شيء علق عن أبي بشر متى بن يونس .

وقد ترك أكبر تلاميذه ، يحيي بن عدى ، تبعا لما يقوله القفطى (ص ٣٦٣ س ٨) تعاليق عدة عن أبي بشر متى فى أمور جرت بينهما فى المنطق . ويذكر ابن القفطى أيضاً (ص ٢٨٢ س ١٧) من بين تلاميذ متى الكبار أبا سليمان المنطقى السجستانى (راجع بعدُ) .

ويذكر ابن العبرى[١] عن متى أنه كان نسطورياً . وهذا مفهوم بطبيعته ، لأن نشأته كانت فى دير قنى ، وهو دير نسطورى ، وأنه مع ذلك تعلم المنطق أول ما تعلم على يد راهبين يعقوبيين هما روفيل وبنيامين . ولا بد أن يكون ذلك بعد أن غادر الدير . وينص ابن أبي أصيبعة (جـ ١ ص ٢٣٥ س ٥ وما يليه) على أن متى توفى فى بغداد فى ١١ رمضان سنة ٣٢٨ (= ٢٢ يونيه سنة ٩٤٠ م) .

٧ — وشهرة أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى (المتوفى فى رجب سنة ٣٣٩ هـ = ديسمبر سنة ٩٥٠ أو يناير سنة ٩٥١) تغنى عن الخوض فى تاريخ حياته[٢]. وهو يذكر عن نفسه أن أستاذه فى الفلسفة كان يوحنا بن حيلان المذكور آنفاً (راجع ص ٦٢ وص ٧٥) ومن المحتمل أيضاً كل الاحتمال أن يكون قد تأثر بأبي بشر متى الذى كان معاصراً له ، وربما كانت سنة كسنه . والفارابى أشهر الفلاسفة المسلمين بعد الكندى بل إنه فاق الكندى فى تأثيره بعد حياته فى الأجيال التالية . وإلى عمله يرجع تأثر علم الكلام بمنطق أرسطو تأثراً أكبر كثيراً من تأثير الكندى والمعتزلة

---

(١) « تاريخ مختصر الدول » طبع صالحانى ، بيروت سنة ١٨٩٠ ص ٢٨٥ س ٨ .

(٢) اشتينشنيدر ، بروكلمن جـ ١ ص ٢١٠ إلى ص ٢١٣ ؛ لكلير جـ ١ ص ٣٥٩ إلى ص ٣٦١ ؛ دائرة المعارف الاسلامية (مادة : الفارابى ، لكارادى فو) .

فى القرن السابق . ومن أجل هذا سمى « المعلم الثانى » (أى بعد أرسطو) ولم يفقه إلا ابن سينا فى شهرته كفيلسوف وطبيب . وعلى الرغم من أن الفارابى كان يعرف الكثير من اللغات ، فإنه لم يكن مترجماً . وفى مقابل هذا قدم فى كتبه التى فاقت المائه[١] للعالم العربى جزءاً كبيراً من مؤلفات أرسطو وفلسفته فى صورة مستساغة مفهومة . وإذا كان حنين ابن اسحق قد استطاع عن طريق مترجماته وملخصاته أن يجعل جالينوس سيد الطب المطلق فى العصور الوسطى ، فإن الفارابى قد استطاع أن يقيم سيطرة أرسطو النهائية فى ميدان الفلسفة .

وإلى جانب هذا كله كتب الفارابى فى نواح عدة مختلفة ككل أصحاب المعارف الواسعة فى عصره . فكتب فى الأخلاق ، والسياسيات ، والدين والتربية ، والتربية العسكرية ، والرياضيات ، والبصريات ، والطبيعيات ، والصنعة ، والموسيق ، والتاريخ ، وتقسيم العلوم . وقد تعلم الفارابى (كما نص ابن أبى أصيبعـة جـ ٢ ص ١٣٤ س ٦) الطبَّ ؛ ولكنه لم يمارسه (« لم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها » ، أى الطب ، كما يقول ابن أبى أصيبعة) وقد أهمل ذكره تماماً فى كتابه « إحصاء العلوم[٢] » . وهو كتاب يتحدث فى خمسة الفصول التى يشتمل عليها ، عن النحو والمنطق والرياضيات والالـهيات والطبيعيـات والأخلاق والقانون . ومع أن الفارابى كان من بين هؤلاء

---

(١) مذكورة فى كتاب اشتينشنيدر من ص ٢١٤ إلى ٢٢٠ .

(٢) « إحصاء العلوم » ، طبع منذ تسع سنوات للمرة الأولى فى نصه العربى فى مجلة سورية صغيرة هى مجلة العرفان (صيدا جـ ٦ [سنة ١٩٢٠ — سنة ١٩٢١] ص ١١ — ٢٠ ، ١٣٠ — ١٤٣ ، ٢٤١ — ٢٥٧) راجع بويج « حول إحصاء العلوم للفارابى » فى أعمال جامعة القديس يوسف ببيروت المجلد التاسع (سنة ١٩٢٣) ص ٤٩ إلى ص ٦٩ ، ل . باور L. Baur, *Gundislanus, De Divisone Philosophiae* « جندسلانوس ، تقسيم الفلسفة » Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel. IV (Münster 1903) الكراسة ٢ — ٣ ، وقد ترجم ڤيدمان فى *Beiträgen XI* (Erlangen, 1997) مقدمة الكتاب والفصل الخاص بالطبيعيات عن اللاتينية .

العلماء الذين تجنبوا الخوض فيما كان موضع خلاف من المسائل الدينية ، فإنه يبدو كما يقول جولد تسيهر [١] أنه كان متهماً لدى أهل السنة ، حتى إنه كان يود أن يبرر اشتغاله بعلوم الأوائل عن طريق أحاديث للنبي ، لأنه كتب كتاباً لم يبق لدينا منه إلا عنوانه (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ١٥) وهو « كلام جمعه من أقاويل النبي صلى الله عليه وسلم يشير فيه إلى صناعة المنطق » .

ولم يترك الفارابي تلاميذ مباشرين كثيرين . ولكن هؤلاء القليلين الذين تركهم كونوا من جانبهم مدرسة ، نشرت تعاليم أستاذها خصوصاً في بلاد فارس ، وكان لكتبه أثر كبير بعد وفاته حتى إنها بقيت تقرأ كثيراً طوال عدة قرون في مصر واسبانيا . وقد حث ابن ميمون صديقه صمويل ابن طبون [٢] على قراءة كتب الفارابي بقوله : « وعلى العموم فاني أنصح لك بألا تقرأ في المنطق إلا كتب الحكيم أبي نصر الفارابي . لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتاب مبادىء الموجودات أدق من الدقيق » . ويعتمد ابن سينا كثيراً على كتب الفارابي ، وبها تأثر اتجاهه كل التأثر . ومنذ الفارابي سارت الفلسفة الإسلامية نهائياً في طريق ارسطالي وأفلاطوني محدث .

٨ — أبو زكريا يحيى بن عدى (المتوفى سنة ٣٦٤هـ=٩٧٥م) كان تلميذاً كبيراً للفارابي ، وإليه انتهت رياسة أصحاب المناطق في عصره ، ولعله أن يكون قد عد أشهر فيلسوف عربي نصراني . وقد كتب عنه الكثير [٣] ، حتى إنه

---

(١) راجع تعليق ٧٣ ص ٢٤ من كتابه المذكور هنا ص ٧٣ تعليق رقم ٣ [راجعه في أول الفصل الرابع من ترجمة هذا البحث في القسم الخاص « بالدين والتراث » من هذا الكتاب] .

(٢) س . مونك ، « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعبرية » ، باريس سنة ١٨٥٧ ٣٤٤ أسفل .
S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris 1857.

(٣) الفهرست ص ٢٤٩ ، ابن القفطي ص ٣٦١ — ص ٣٦٤ ، ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٣٥ ، ابن العبري ص ٣١٧ ، سوتر برقم ١٢٧ ؛ جراف ، « الكتب العربية النصرانية » ، ستراسبورج سنة ١٩٠٥ ص ٤٦ إلى ص ٥١ و « الفلسفة ونظرية الله عند يحيي بن عدى » ، منستر سنة ١٩١٠ ، بريبه Perrier ، « يحيي بن عدى ، فيلسوف عربي نصراني من القرن العاشر » ، باريس سنة ١٩٢٠ (بالفرنسية) .

لابد وأن نخوض فى الكلام عن حياته ومؤلفاته . كان نصرانياً يعقوبياً من تكريت (على الدجلة فى شمال العراق) وقرأ على على أبى بشر متى ، وعلى أبى نصر الفارابى ، وأصبح من بعد مترجماً ، ومؤلفاً خصباً كل الخصوبة بدرجة غير عادية . وكانت له مكتبة خاصة فهرسها معروف [١] . وتراجمه من السريانية إلى العربية تشمل أولا المقولات ، والطوبيقيا ، والتحاليل ، والشعر ، والسوفسطيقا لأرسطوطاليس ؛ وكذلك النواميس ، وطيماوس لأفلاطون ؛ والآثار العلوية لثاوفرسطس ؛ وشروحاً للاسكندر الافروديسى وأمونيوس [٢] . وكان بن النديم ، بوصفه كتبياً ، ربما وبوصفه تلميذاً أيضاً ، على صلة وثيقة بيحيى . وقد رأى الكثير من تراجمه ، وبعضها اصلاح لترجمات اسحق بن حنين وغيره من العلماء السابقين ، مكتوبة بخط يده (الفهرست ص ٢٤٦) . وإلى جانب هذا كتب يحيى نفسه حوالى خمسين كتاباً بالعربية فى المنطق والأخلاق [٣] .

وإذا ألقينا نظرة على ثَبَت كتبه هذا لا يدهشنا ما يدل عليه العنوان من الاختلاف عن طابع تلك الفلسفة الارسططالية ـ الافلاطونية المحدثة ، وهى الفلسفة السائدة لدى جميع الفلاسفة فى الشرق الأدنى منذ العصر الاسكندرانى المتأخر . ومع ذلك فإن المسعودى فى كتاب « التنبيه » (ص ١٢٢ ؛ راجع قبل ص ٦٤) يؤكد لنا أن يحيى بن عدى تخرج فى مدرسة محمد بن زكريا الرازى الطبيب ، وهى مدرسة فيثاغورية محدثة ، وعنه أخذ مذهبه . ولما كان المسعودى على صلة وثيقة بيحيى ، وممن عنوا بشتى المسائل

---

(١) بومشترك : « أرسطو عند السريان » ج ١ (ليبتسك سنة ١٩٢٠) ص ٥٥ .

(٢) راجع جراف : « الفلسفة ونظرية الله عند يحيى بن عدى » ص ٢ إلى ٣ .

(٣) ثبتها موجود ، تبعا للقفطى ، فى كتابه « تهذيب الأخلاق » الذى طبعه عوض فى القاهرة سنة ١٩١٣ . وهذا المطبوع النادر أعطانيه صديقى توفيق أفندى اسكاروس سكرتير دار الكتب المصرية . راجع الثبت أيضا فى كتاب بريه وحكمه على كتاب الأخلاق ص ١١٩ وما بعدها ، ثم تسكاتش ص ١٢٢ .

الدينية والفلسفية ، فيجب علينا ألا نرفض توكيده بسهولة. ورأىُ المسعودى يجد له ما يؤيده فى أن أبا سليمان السجستانى المنطق السالف الذكر ، وكان صديقاً وتلميذاً ليحيى ، تعجب (ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ٩ س ١٠ وما يليه) من أن أستاذه كان يقدر الفلسفة الهندية ويجلها كل الاجلال . قال أبو سليمان ما نصه : « قال لى ابن عدى إن الهند لهم علوم جليلة من علوم الفلسفة ، وأنه وقع إليه أن العلم من ثَمّ وصل إلى اليونانيين... ولست أدرى من أين وقع له ذلك ! » . والمسعودى يقول عن الرازى الطبيب فى موضع آخر (« التنبيه » ص ١٦٢ س ١٣ وما يليه) إن الرازى كتب سنة ٣١٠ هـ (= ٩٢٢ م) — أى قبل وفاته بثلاث سنوات [١] — كتاباً فى ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيثاغورية ، لم يذكرها فهرست كتب الرازى الباقى لدينا حتى الآن . وقد شرح دى بور فى اختصار ووضوح (ص ٦٩ إلى ص ٧٦) [٢] ماذا كان يفهم حينئذ من الفلسفة الفيثاغورية ، وكيف كانت آراء الرازى عنها فى ردوده . ولعل الرازى قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه الفلسفى عن تلميذ للكندى هو أبو زيد أحمد البلخى (المتوفى سنة ٣٢٢هـ=٩٣٤م) . وكان من شرقى فارس . وقام بالكثير من الرحلات ، حتى قيل عنه إنه سافر إلى بلاد الهند . وكانت له نزعة فيثاغورية محدثة كما يمكن استخلاص ذلك على الرغم من أن كتبه قد ضاعت كلها تقريباً [٣] . فلعل البلخى كان

---

(١) للمرة الأولى عرفنا حديثا تاريخ وفاة الرازى بالدقة (٥ شعبان سنة ٣١٣ هـ = ٢٥ أكتوبر سنة ٩٢٥ م من ترجمة روسكا لفقرات مأخوذة من مخطوط عربى بليدن فى مقاله عن « البيرونى كمصدر لحياة الرازى وكتبه » الذى ظهر فى مجلة ايزيس (بروكسل سنة ١٩٢٢) المجلد الخامس من ص ١٦ الى ص ٥٠ .

(٢) [من ص ٨٤ الى ص ٩٤ من الترجمة العربية للاستاذ محمد عبد الهادى أبو ريده سنة ١٩٣٨] .

(٤) كتاب « فى البدء والتاريخ » الذى كان ينسب اليه ليس له فى الواقع ، كما صرح بذلك مترجمه كليمان هيوار (دائرة المعارف الاسلامية جـ ١ مادة : « البلخى ») . راجع أيضا هيوار كتاب « البدء والتاريخ » ، باريس سنة ١٨٩٩ ومايليها Huart, *Le livre de la création et de l'hstoere* ؛ وكذلك كتاب كارادى فو عن « ابن سينا » ، باريس سنة ١٩٠٠ من ص ٧٨ الى ص ٩٠ ، ثم ياقوت جـ ١ ص ١٤١ وما يليها .

المصدر الذى استقى منه الرازى آراءه الفيثاغورية المحدثة . غير أنا لا نعرف كيف أثر هذا الأخير فى يحيى بن عدى ، لأنا لا نعلم شيئاً عن اتصال هذين العالمين اتصالا شخصيا . والرازى لم يقم ببغداد إلا مدة قصيرة ، وقضى العشرات الأخيرة من سنى حياته فى الرى (اليوم طهران) ، مدينة آبائه ، ومن أجل هذا فمن الممكن أن يكون يحيى بن عدى قد استقى من مؤلفات الرازى ، وأنه أبدى آراءه الفيثاغورية إلى تلاميذه شفويا فحسب ، لأن كتبه التى ألفها ، كما لاحظنا من قبل ، مطبوعة بطابع المذهب الارسططالى فى صورته النقية تقريبا . وهذا أيضا رأى پرييه فى دراسته العميقة لكتب يحيى ابن عدى (الكتاب المذكور ، ص ٢١٧ وما يليها) .

وهنا فى منتصف القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ينتهى حديث الروايات التى أوردها المؤرخون للعلوم الإسلامية عن استمرار مدرسة الإسكندرية الفلسفية المباشر فى العهد الإسلامى وتحت حكم الإسلام ولم يكن إتفاقا أن كانت معلوماتنا عن هذه الفترة كأحسن ما تكون . ثم إنه على يد الفارابى نمت الفلسفة الاسلامية الأرسططالية نمواً كاملا ، « ووضع تلميذه يحيى بن عدى الأساس لفلسفة مسيحية فى الشرق ، كانت فى تطورها وعمرها متأخرة كل التأخر عن أختها فى الغرب » (جراف) . وقد انتفع النصارى كثيراً بالفلسفة الارسططالية فى تكوين فكرة الألوهية فى دينهم ومن هنا نشأت حركة بلغت نهاية معلومة ، قد امتدت من يحيى النحوى وسارت خلال اللاهوت السريانى النصرانى ، منذ القرن السادس حتى القرن العاشر . وعند المسلمين استخدم المعتزلة الفلسفة لنفس الغرض . وكان المثل الوحيد لهذا الاتجاه بين الفلاسفة ، الكندى ، بينما عمل الفارابى على أن ينأى بنفسه عن الخلافات الدينية ، وكذلك فعل ابن سينا من بعد[1] . وفى نفس القرن

(١) المراجع فى مادة « فلسفة » (لماكس هورتن) ومادة « منطق » (لفان دن برج) فى دائرة المعارف الاسلاميه جـ ٢ و جـ ٣ . وكذلك فى كتاب ج ڤفانحلر : « كتاب فى =

قام فى وجه الفلاسفة والمعتزلة خصم خطير هو مدرسة الأشعرى (المتوفى سنة ٣٢٤ ﻫ = سنة ٩٣٥ م) المتكلم المشهور . فقد استطاعت هذه المدرسة أن تستخدم منطق الفلاسفة وعلومهم فى الدفاع عن السنة وتأييدها .

وقد استمرت الحركة الفلسفية الصرفة فى بغداد بعد الفارابى وتلاميذه . إلا أنها لم تجد لها بعد المسعودى وابن النديم مؤرخين مهمين كهؤلاء ، حتى إنه ليس فى مقدورنا أن نتتبع سيرها حتى القرن الخامس (الحادى عشر الميلادى) إلا فى سلسلة من التراجم الشخصية المفردة . وها نحن أولاء نقوم بهذا الآن.

فيلاحظ أولا أنه بقى علينا أن نذكر بعض معاصرى يحيى بن عدى وتلاميذه :

٩ — أبو الحسن على بن الحسين بن على المسعودى . العالم المسلم الذى أوردنا ذكره كثيراً (توفى سنة ٣٤٦ ﻫ = سنة ٩٥٧ م) : ظلمه المؤرخون : فالفهرست (ص ١٥٤) لا يتحدث عنه إلا فى قرابة خمسة أسطر ، وياقوت (ج ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٠) كرس له صفحتين فحسب ، دون أن يعطى تفاصيل عن تاريخ حياته. وقد قال كَتْرمير [1] بحق إنه كان أجدر بالمؤرخين والجغرافيين العرب المتأخرين أن يتخذوا المسعودى دليلا لهم فى تاريخ الأديان والعلوم ، من أن يتخذوا هؤلاء المؤرخين الرواة العديدين الجهلة العاجزين عن التمحيص والنقد، الذين استقوا منهم موادهم التاريخية والإخبارية أغلب ما استقوا . ومن الأخبار الواردة فى كتبه هو نستخلص أن المسعودى قد ارتحل إلى بلاد عديدة من مصر إلى بلاد الهند ، ومن بحر الخزر حتى مدغشقر . وفى كل مكان يدرس أخلاق الشعوب التى زارها ، وآراءهم ، ومذاهبهم ، يحدوه إلى ذلك حب للاستطلاع على . وعدم تعصبه لرأى من الآراء

= المراجع عن الاسلام ص ٣٤٨ إلى ص ٣٥٦ G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin 1923 ؛ وراجع أيضا أوابرى من ص ١٢٣ إلى ص ١٨٠ .

(١) تعليق على حياة المسعودى وكتبه ، فى المجلة الاسيوية سنة ١٨٩٣ ، السلسلة الثالثة ص ٦ .

أو مذهب من المذاهب معروف مشهور ، مما جعله على اتصال بالعلماء من كل مذهب أو نحلة[1]. ولسنا نعرف شيئاً عن نشأته الفلسفية ، ولكنه كان على صلة دائمة بفلاسفة مدرسة بغداد . إلا أنه لم يبق من كتبه العشرين تقريباً ويا للأسف إلا كتاب « التنبيه والاشراف » المذكور هنا كثيراً ، وكتابه الكبير « مروج الذهب » وجزء من كتابه « أخبار الزمان » . وهى كتب مملوءة بالأخبار التاريخية ، والجغرافية ، وبأخبار الملل والنحل . وضياع كتبه الأخرى خسارة بالنسبة لتاريخ العلوم فى ابتدائها عند العرب لا يمكن تعويضها .

١٠ — ولم يكن حظ أبى الفرج محمد بن اسحق الملقب بابن أبى يعقوب النديم أحسن من حظ المسعودى . كان عالماً مشهوراً انتهى من تأليف كتابه « الفهرست » فى سنة ٣٧٧ هـ = سنة ٩٨٧ م . لم يذكره ياقوت (ج ٤ ص ١٠٨) إلا فى خمسة أسطر ، وهو الذى ترك لنا أخباراً قيمة عن مئات العلماء ، كان كتبياً مسلماً شيعياً ، وكان كما يقول هو عن نفسه على صلة بكثير من علماء عصره ، فأطلع على مكاتبهم وكتبهم ، وجرت بينهم وبينه محادثات فلسفية . فهو يذكر مثلا ابن الخمار وعلى بن عيسى من بين هؤلاء الذين كان يعنى بمناظرتهم . ولسنا نعلم أى دور لعبه فى الوسط العلمى البغدادى ؛ لكنا نستطيع أن نتصور أن حانوت هذا الكتبى الذى قرأ كثيراً بدرجة غير عادية ، كانت له قدرة كبيرة على اجتذاب العلماء إليه ، كما يستطيع المرء أن يلاحظ ذلك حتى فى أيامنا هذه فى كثير من حوانيت الكتبيين الساذجة فى الشرق .

١١ — وكان أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى المنطقى (المتوفى بعد سنة ٣٩١ هـ = سنة ١٠٠١ م) ثالث فيلسوف مسلم فى القرن الرابع (العاشر الميلادى) إلى جانب الاثنين المذكورين تحت رقمى ٩ و ١٠

---

(١) راجع أقواله عن العلماء اليهود فى عصره : سعديا وداود القومسى وغيرهما . (التنبيه ص ١١٣ وما يليها ؛ الترجمة الفرنسية ص ١٥٩) . وراجع أيضا بروكلمن ج ١ من ص ١٤٣ إلى ص ١٤٥ .

ترك تاريخاً للعلماء هو كتاب « صوان الحكمة » مع تتمة وإتمام . وقد فقد أصل هذا الكتاب ويا للأسف[١] ولكن توجد منه مقتطفات أخذها ظهير الدين البيهقي العالم الفارسي (المتوفى سنة ٥٧٠ هـ = ١١٧٥ م) موجودة منها أجزاء في مكاتب استامبول وأكسفورد وبرلين . ولما كان مارتن بلسنر على وشك إخراج بحث كبير عن أبي سليمان ومدرسته ، فأرى أن أحيل إليه . لأن هذا الفيلسوف لم يكتب عنه المؤرخون إلا الشيء القليل (الفهرست ص ٢٦٤ مخطوطة ظهير الدين ورقة ٤٤ ب ، ص ٤٥ ؛ ابن أبي أصيبعة جـ ١ ص ٣٢١ وما يليها) اللهم إلا ابن القفطي (ص ١٨٢ وما يليها) فانه كتب عنه في شيء من التفصيل . فيذكر أن عضد الدولة فناخسرو شاهنشاه كان يكرمه ويفخمه . وكان عضد الدولة سيد بغداد الحقيقي منذ سنة ٣٦٧ حتى ٣٧٢ (سنة ٩٧٨ الى سنة ٩٨٣) بدلا من الخليفة الذي لم يكن له حينئذ حول ولا قوة . ولو أنه لا يذكر صراحة أن أبا سليمان كان رئيس مناطقة بغداد ، فإنه كانت له هذه المكانة في الواقع ، لأن علماء عصره كانوا يجتمعون حوله لمناظرته . ويقول ابن القفطي أيضاً (ص ٢٨٢ س ١٨) إن « منزله [كان] مقيلا لأهل العلوم القديمة » . وقد جمع أبو حيان التوحيدي المذكور من بعد تحت رقم ١٥ في كتابه « المقابسات » أحاديث مجالس هذا الفيلسوف . وكما يرى دي بور (من ص ١١٤ إلى ص ١١٦[٢]) لا تكشف هذه الأحاديث عن منطق الفارابي الدقيق . وإنما هي تدور حول تلاعب عقلي بالألفاظ ، فمثلا يذكر فيها أن المعرفة الفلسفية غاية النفس الإنسانية ، والايمان الديني حياة النفس وسبيلها إلى غايتها .

وابن أبي أصيبعة (جـ ٢ ص ٤٠) هو المصدر الوحيد الذي يذكر اسم

---

(١) يسمي ابن أبي أصيبعة (جـ ١ ص ٣٢٣) هذا الكتاب « تعاليق حكمية » . وفي الهند عزم على طبع هذا الكتاب المفقود بحسب المخطوطات التي وجدت حديثا .

(٢) [من ص ١٥٥ الى ص ١٥٧ من الترجمة العربية] .

تلميذ لأبى سليمان هو محمد بن عبدون الفيلسوف الطبيب الأندلسى المغربى الذى أقام فى الشرق ١٣ سنة للدرس .

١٢ — عيسى بن على ، الابن الثانى لعلى بن عيسى بن داود بن الجراح (توفى سنة ٣٩١ هـ = سنة ١٠٠١ م) الوزير المشهور . كان مسلماً طبعاً ، وتلميذاً وصديقاً ليحيى بن عدى ؛ وتعلم المنطق والحديث ، وليس لدينا عنه فى كتب التاريخ إلا معلومات يسيرة[١] . وقد رأى ابن القفطى (ص ٢٩ س ١٧) بعد قرنين من وفاة عيسى نسخة من السماع الطبيعى شرح يحيى النحوى ، وهى فى عشرة مجلدات كبار وعليها حواشٍ لعيسى بن على .

١٣ — أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهرام المعروف بابن الخمار[٢] أحد تلاميذ يحيى بن عدى الصغـــار ، لأنه ولد سنة ٣٣١ هـ = سنة ٩٤٢ م . كان فى الأصل نصرانياً كما يمكن افتراض ذلك من لقبه «الخمار» أى ابن بائع الخمر[٣]) وتاريخ وفاته غير معروف . وكان فيلسوفاً وطبيباً ويقال عنه أنه ترجم كتب إلينوس (؟) الاسكندرانى المنطقية ، والأخلاق والآثار العلوية وغيرها من كتب إرسطو من السريانية إلى العربية ، ولخص كتبا فلسفية أخرى وشرحها . وقد ألف هو نفسه كتباً فلسفية وطبيعية وطبية ، لم يبق منها شىء . وقد أوردنا من قبل (ص ٤٦) حكمه القاسى على جوامع جالينوس الإسكندرانية . ويقول ظهير الدين[٤] عن حياته إنه دعى من بغداد إلى خوارزم فى قصر أميرها — لعله خوارزمشاه المأمون — وبعد أن فتح

---

(١) ابن القفطى ص ٢٤٤ . وكذلك بوون : «حياة على بن عيسى وعصره» H. Bowen, *The Life and Times of 'Ali b. 'Isa "the Good Vizier"* . Cambridge 1928, .pp. 47, 78, 397 f.

(٢) الفهرست ص ٢٦٥ ؛ ابن القفطى ص ١٦٤ ؛ ابن أبى أصيبعة ، جـ ١ ص ٣٢٢ ؛ سوتر ، رقم ١٧٢ .

(٣) [نبهنا الاستاذ محمود الخضرى إلى موضع فى « تتمة صوان الحكمة » لظهير الدين البيهقى فيه تفسير لهذه النسبة هكذا : « وقد أعطى السلطان محمود الحكيم أبا الخير ناحية يقال لها خمار ، وينسب أبو الخير الى تلك الناحية ، وقيل له أبو الخير خمار تمييزاً بينه وبين أبى الخير صاحب البريد بقصدار ، وقدمها من قال هو « أبو الخير الخمار » ، ص ١٣ طبع لاهور سنة ١٣٥١ هـ . وراجع أيضا مزوبنى على « چهار مقاله » ص ٧٦]

محمد بن سبكتكين هذه البلاد — أى سنة ٤٠٧ هـ (= سنة ١٠١٧) دعاه محمد بن سبكتكين إلى قصره فى غزنه (بافغانستان الآن) . وهناك أسلم وهو فى سن متقدمة ، بعد أن رأى حلماً فى المنام . وقد صادف نجاحا كبيراً كطبيب . ومن أجل هذا سمى « بقراط الثانى » . راجع فيما يختص بتلميذه ابن هندو ، ص ٩٥ .

١٤ — أبو على بن اسحق بن زرعة (من سنة ٣٣١ هـ = سنة ٩٤٢ م إلى سنة ٣٩٨ هـ = سنة ١٠٠٨ م) كان نصرانياً يعقوبياً . وكانت سنه كسن ابن الخمار . لا يذكر عنه صراحة أنه كان تلميذ يحى بن عدى ، إنما يقال عنه إنه كان كثير الصحبة والملازمة له (١) . ولكن نظراً إلى الفارق الكبير فى السن بينهما لا بد وأن تكون علاقته به علاقة التلميذ . وكتبه كلها من نوع كتب المدرسة الارسطالية الأفلاطونية المحدثة ببغداد : ترجمات لكتاب الحيوان ، وللسوفسطيقا ، ولبعض شروح ارسطو ، ولكتاب نيقولاوس الدمشقى فى فلسفة أرسطوطاليس . وألف كتباً فى الفلسفة والطبيعيات والمناظرات الدينية ، حاول فيها أن يؤيد حقائق الدين المسيحى ببراهين فلسفية عقلية . وقد طبع سباط أربعة من هذه المقالات منذ زمن قليل اعتماداً على مخطوطات اقتنيت حديثاً (٢) ، ويورد ظهير الدين (فى الكتاب المذكور) بعض أقوال بن زرعة فى الدفاع عن علم المنطق .

١٥ — أبو حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى (المتوفى بعد سنة ٤٠٠ هـ = ١٠١٠ م) ، فارسى مسلم معتزلى ، يمكن عده من بين تلاميذ يحى ابن عدى وأبى سليمان السجستانى . وكان أديباً ونحوياً وفقيهاً متكلماً أكثر

---

(١) الفهرست ص ٢٦٤ ؛ ابن القفطى ص ٢٤٥ ، ياقوت جـ ٥ ص ٤٩٤ إلى ص ٥٠٦ ؛ ظهير ، الورقة ٣٩ ب إلى الورقة ٤٢ ب ، سوتر برقم ١٧٩ ؛ ابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص ٢٣٥) يذكر تاريخ حياته هكذا ٣٧١ — ٤٤٨ وهذا غير ممكن .

(٢) « عشرون مقالة فلسفية وجدلية لمؤلفين من العرب النصارى » ، القاهرة سنة ١٩٢٩ رقم ١ — ٤ ص ٦ — ٧٥ .

منه فيلسوفاً . ولم يكن له تلاميذ فى الفلسفة . وقد عرض ياقوت [١] حياته بالتفصيل ، وهى حياة جمعت بين شمس العزة وظلال الذلة عند مختلف أمراء فارس والعراق . والغالبية العظمى من كتبه فقدت ولا تعرف إلا عن طريق المقتطفات منها ، ولكن بقى لنا مع ذلك كتاب مهم هو كتاب «المقابسات» [٢] وهو يحتوى على ١٠٦ مقابسة أو محاورة بين العلماء تدور حول التعاريف الفلسفية والطبيعيات والمنطق والإلهيات وموضوعات أخرى . وكما لاحظنا من قبل (ص ٨٠) ليس لهذه المحاورات التى كتب المؤلف بعضها من عنده ، قيمة كبيرة . فهى موضوعة فى قالب أدبى ، والمُلَح تسودها إلى جانب التلاعب بالألفاظ . ولكن المهم هو الوسط العلمى الذى يدخلنا أبو حيان فيـــه : جماعات من العلماء تجتمع غالباً حول أبى سليمان السجستانى فى بيته أو تتقابل فى الورّاقين ، فى سوق أمام باب البصرة فى بغداد ، حيث يوجد أكثر من مائة ورّاق بحوانيتهم [٣] . وكانت الجماعة مكونة من أناس مختلفى المشارب والنحل : فكانت تجمع بين المسلمين المختلفى المذاهب ، والنصارى ، والصابئة والعلماء الذين رحلوا إلى بغداد : من الأندلس فى الغرب ، ومن بخارى فى الشرق ومن شيراز فى الجنوب ، ومن حدود الإمبراطورية البيزنطية فى الشمال ، لكى يحصّلوا العلوم فى قلب الإمبراطورية الإسلامية ، وإلى جانب الفلاسفة نجد الرياضيين والفلكيين والأطباء والمؤرخين والمتكلمين والشعراء وغيرهم من

---

(١) معجم الأدباء ج ١٥ ص ٣٨٠ إلى ص ٤٠٧ . وهناك مراجع أكثر مذكورة فى مادة « أبو حيان » (لمرجليوث) فى دائرة المعارف الإسلامية الجزء الأول .

(٢) دى بور ص ١١٤ — ص ١١٦ . [من ص ١٥٥ إلى ص ١٥٧ من الترجمة العربية] وقد طبعت بالهند طبع حجر (فى بومباى سنة ١٣٠٦ هـ — سنة ١٣٠٧ هـ) ونفدت من زمن بعيد ، ولكنها طبعت من جديد فى القاهرة (سنة ١٩٣٠) ، طبعها حسن السندوبى وقدم لها بمقدمة ، وعمل لها فهارس . [وطبعت له حديثاً لجنة التأليف والترجمة والنشر كتاب « الإمتاع والمؤانسة » سنة ١٩٣٩ فى ثلاثة أجزاء] .

(٣) وربما كان هناك أيضاً حانوت ابن النديم (راجع ص ٨٠) . ومنذ زمن قليل كان يوجد حى للكتبية كهذا .

الأدباء . وإنا لنعرف أيضاً أن أبا سليمان قرأ مرة تراجم لكتب أمبادقليس (المنحولة) ؛ وأن أبا حيان قرأ معه كتاب النفس لأرسطو ، وأن المؤلف استمع إلى محاضرة للأستاذ الشيخ يحيى بن عدى فى بيت البديعى الشاعر سنة ٣٦١ = سنة ٩٧٢ م .

١٦ — أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب المشهور باسم (ابن) مسكويه[١] (توفى سنة ٤٢١ هـ = ١٠٣٠ م) فارسى مسلم . نذكره هنا آخر من نذكر ، لأنه كان قريباً من دائرة فلاسفة بغداد ، ولو أنه لم يكن صراحة تلميذاً لواحد منهم[٢] . وقد اشتهر كمؤرخ على الخصوص . ولكنه كان إلى جانب هذا طبيباً وفيلسوفاً ، ومن رجال الصنعة . وكان كاتباً وأمين مكتبة لكثير من الوزراء ويسرد ابن القفطى (ص ٣٣١ وما يليها) أسماء كتبه الطبية . ويذكر ياقوت من بين مايذكر عنه أنه كانت بينه وبين أبى حيان التوحيدى مراسلات ، وأنه أعطاه نسخة من شرح أبى القاسم بن عبّاد على إيساغوجى وقاطيغورياس . وقد ألف مسكويه عدا كتابه المشهور فى التاريخ المسمى « تجارب الأمم » ، وعدا الكتب الطبية المذكورة آنفا ، عدة مقالات فى الأخلاق لازال أحدها وهو « تهذيب الأخلاق » يقرأ كثيراً حتى اليوم ويطبع من جديد (آخر طبعة فى القاهرة سنة ١٣٢٩ = سنة ١٩١١) ويرى دى بور (ص ١١٦)[٣] أن فلسفة مسكويه وسط تقريباً بين فلسفة الكندى وفلسفة الفارابى .

وفيما يتعلق بابن عباد يُلاحظ أنه كان فيلسوفا ، وكان أحيانا فى خدمة رجل الدولة الفيلسوف أبى الحسن محمد بن يوسف العامرى . وكان على صلة بأبى سليمان وابن الخمّار . إلا أنه لايمكن أن ينسب نسبة صحيحة تامة إلى دائرة بغداد ، لأنه كان فى سن مبكرة جداً كاتباً للدولة ووزيراً ، وقضى معظم

---

(١) [راجع فى وصفه : التوحيدى « الإمتاع والمؤانسة » جـ ١ ص ١٣٦ طبع مصر سنة ١٩٣٩] .

(٢) حياته ومؤلفاته موجودة فى دائرة المعارف الإسلامية جـ ٢ ص ٤٢٩ وما بعدها .

(٣) [ص ١٥٨ من الترجمة العربية] .

حياته فى فارس (دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « ابن عباد » لتسترشتين)

وبهذا تنتهى قائمة تلاميذ يحيى بن عدى ومعاصريه المشهورين وأتباعه المباشرين . وقبل أن نخوض فى الكلام عن التلاميذ الفلاسفة الذين تتلمذوا لهؤلاء العلماء ، يجب علينا أن نلقى نظرة على مواطن الأطباء التى كانت منفصلة عن مواطن الفلاسفة ، ولو أن الأطباء بدون استثناء كانوا يعنون بدراسة الفلسفة ، وكان كثير من الفلاسفة يدرسون الطب . وإن تاريخا موجزاً للبيمارستانات فى العالم الإسلامى[1] مأخوذاً عن المصادر العربية ليسهل علينا كثيراً هذه النظرة .

بعد أن أنشأ هارون الرشيد فى نهاية القرن الثانى (الثامن الميلادى) بيمارستانا فى بغداد لا نعرف شيئا عن مصيره فيما بعد ، مضى قرن بأكمله قبل أن يسمع المرء عن إنشاء مثل هذه المؤسسة فى العاصمة (بغداد) من جديد . هذا البيمارستان الثانى أنشأه بدر ، مولى الخليفة المعتضد ، وقائد جيشه . ومن الجدير بالملاحظة أنا لا نعرف شيئاً عن تأسيس بيمارستان فى بغداد فى القرن الثالث كله (القرن التاسع الميـــلادى) وهو القرن الذى دعى فيه أطباء البيمارستانات المشهورين فى جنديسابور إلى قصر الخليفة ، ولعل السبب فى ذلك راجع إلى سر من رأى ، التى أصبحت المقام الثانى للخلفاء .

أما فى أول القرن الرابع (العاشر الميلادى) فقد نشطت حركة تأسيس البيمارستانات . ففى سنة ٣٠٢ هـ (= سنة ٩١٤ م) أنشأ الوزير على بن عيسى بيمارستانا أسندت رياسته إلى أبى عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى ، أحد تلاميذ حنين المتأخرين . ثم إن سنان بن ثابت بن قرة الصابى جعل الوزير يعنى بإدارة بيمارستان بدر ، وأنشأ هو نفسه سنة ٣٠٦ هـ = ٩١٨ م بيمارستانين باسم

---

(١) أحمد عيسى بك ، « تاريخ البيمارستانات فى العصر الإسلامى » . القاهرة سنة ١٩٢٨ وفى أعمال المؤتمر الدولى لطب المناطق الحارة ، القاهرة سنة ١٩٢٩ المجلد الثانى ص ٨٠ إلى ص ٢١٠ ، (بالفرنسية) . وكذلك راجع ا . متس ، « نهضة الإسلام » ص ٣٣٧ إلى ص ٣٥٨
A. Mez, *Die Renaissance des Islam*, Heidelberg 1922.

الخليفة المقتدر . ويظهر أن الرازى قد اشتغل فى أكبرهما مدة من الزمان أثناء مقامه ببغداد . وليس بمحتمل أن يكون الرازى هو الذى أنشأه ، لأنه كان قد استقر به المقام بمدينة الرى من قبل . وأنشأ ابن الفرات ، خصم على ابن عيسى السياسى ، فى أثناء أحدى وزاراته الثلاث بيمارستانا انتهت رياسته بعد موت منشئه (سنة ٣١٦ هـ = سنة ٩٢٤ م) إلى ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة . وأخيراً أنشأ أمير الأمراء التركى (أبو الحسين) قبل موته بقليل (٣٢٩ هـ = سنة ٩٤٠ م) بيمارستانا أسندت رياسته إلى الشيخ الهرم سنان ثابت أيضاً ونحن نعرف هذا كله من ابنه ثابت .

وفى سنة ٣٦٨ هـ = ٩٧٨ م أسس عضد الدولة ، أقوى الأمراء فى عهده بيمارستانا مشهوراً جداً ، أسندت رياسته إلى ما لا يقل عن أربعة وعشرين طبيباً على التوالى . وفى كل هـــذه البيمارستانات التى ذكرناها كان المرضى من جميع الأجناس والأديان يعالجون مجانا . وكانت فى الآن نفسه معاهد لتعليم الطب وإتمام دراسة الأطباء المبتدئين . وأشهر أطباء البيمارستان العضدى جبرائيل بن عبيد الله ، أحد أبناء أسرة بختيشوع النصرانية المشهورة بالطب (راجع ص ٥٦) ، ثم ابن كشكرايا ، تلميذ سنان وكان سريانيا نصرانياً ، ثم نظيف القس وكان يونانياً وقسيساً ومترجماً للكتب اليونانية إلى العربية ، ثم هارون بن الصابى الذى يقول عنه ابن القفطى (ص ٢٣٨ س ١٤) إنه كان مقدم الأطباء وساعورهم[١] فى البيمارستان العضدى ، ثم ابراهيم بن بَكس النصرانى المشهور ، وكان فى الآن نفسه أستاذاً ومترجماً عن السريانية (ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ٢٤٤ فى أعلى) وهناك طبيبان آخران هما عبد الرحيم بن المرزبان وابن مندَويه ، وكانا مسلمين فارسيين ، دعاهما

---

(١) الكلمة السريانية « ساعورا » معناها رئيس (بروكلمن ، « قاموس سريانى » ص ٤٨٨) . ومنها أخذت الكلمة العربية « ساعور » التى تطلق خاصة على رئيس الأطباء النصارى (لين ، « قاموس عربى انجليزى » جـ ٤ ص ١٣٦٤) .

عضد الدولة من أصفهان إلى بيمارستانه فى بغداد . ومن هذه القائمة وحدها يظهر لنا بوضوح مقدار عدم التعصب فى ذلك العصر فى المسائل العلمية . ولم يكن قد وجد بعد أطباء يهود فى بغداد ، وإلا وجدنا أسماءهم بالتأكيد بين أسماء زملائهم . وكان البيمارستان العضدى لايزال قائماً على قدم وساق حينما زار ابن جبير الرحالة الأندلسى المغربى بغداد سنة ٥٨٠هـ = ١١٨٤م [1] ويظهر أنه لم يقع طعمة للخراب إلا عند غزو المغول لمدينة الخلفاء سنة ٦٥٤هـ = ١٢٥٨ م ، بعد أن أخرج فى القرون السالفة طائفة كبيرة من مشاهير الأطباء ، حيث كان لهم موطناً للتعلم والعمل .

وإلى جانب هذا كله كان بعض الأطباء الخصوصيين يقومون أحياناً بتعليم الطب . طبعاً إلا أن هذا التعليم كانت تغلب عليه الناحية العملية . وعلى هذا النحو أعطى على بن سهل الطبرى المذكور آنفاً (ص ٦٠) للرازى العظيم دروساً فى الطب (ابن القفطى ص ٢٣١ س ١٠ وما يليه ، ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ٣٠٩ س ٢٠ وما يليه) . وكان أستاذ على بن العباس المجوسى الفارسى ، مؤلف كتاب « الملكى » (أى كتاب الملوك) ، تبعاً لما يرويه لابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص ٢٣٦ أسفل أو ص ٢٣٧ فى أعلى) ، أبا ماهر موسى بن سيار ولسنا نعرف وياللأسف إلا شيئاً تافهاً عن حياة كل من الأستاذ وتلميذه .

والآن فلنرجع إلى مدرسة الفلاسفة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمدرسة الأطباء فى شخص الأستاذ الذى سنتحدث عنه الآن :

١٦ — أبو الفرج عبد الله بن الطيب [2] ، لا يعرف تاريخ حياته على وجه الدقة كان نصرانياً نسطورياً ، وكان فى نفس الوقت كاتباً لجاثليق بغداد

---

(١) « رحلات ابن جبير » طبع ريت ، ليدن سنة ١٨٥٢ ص ٢٢٧ .

(٢) ابن القفطى ص ٢٢٩ وما يليها ، ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ٢٣٩ الى ص ٢٤١ ، ظهير الدين ورقة ١٧ب الى ورقة ٢١ ب ، لكلير جـ ١ ص ٤٨٦ الى ص ٤٨٨ ، بروكلمن جـ ٢ ص ٤٨٢ .

وطبيباً وأستاذاً للطب فى البيمارستان العضدى ، وكان فى الفلسفة التى مال إليها أكثر من غيرها ، تلميذاً لابن الخمار . وله قدرة فائقة على العمل . ومع ذلك فإنه ، كما يذكر تلميذه ابن بُطْلان ، ظل عشرين سنة يعمل شرحا ضخماً لكتاب الإلهيات لأرسطو . ثم شرح أيضاً كل الأورغانون والخطابة والشعر والسوفسطيقا والحيوان وإيساغوجى لفورفوريوس . حتى أن الشهرستانى[١] يسميه بحق « أبا الفرج المفسر » . أما فى الطب فإن له تفسير كتاب أبيديميا لأبقراط ، وكتاب الفصول لأبقراط وكتب أخرى لأبقراط أيضاً ، ثم تفسير الستة عشر كتابا لجالينوس ، وقد عمل لها مختصراً كذلك . وإلى جانب هذا شرح « ثمار مسائل » حنين بن اسحق ، وألف هو نفسه كتباً فلسفية ، وطبية ، ولاهوتية ، ومقالات جدلية دافع فيها عن الدين المسيحى.

وكان على اتصال بأشهر معاصريه عن طريق المكاتبات ، ومن بينهم ابن سينا وابن الهيثم الرياضى الطبيعى العظيم ، الذى كان يعيش فى القاهرة آنذاك . ويذكر ابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص ٢٤٠ فى أسفل) من بين تلامذته عشرة أهمهم ابن بطلان (وستتحدث عنه بعد قليل) . ويذكر المؤلف نفسه أيضاً أسماء عشرة أطباء كانوا معاصرين وأصدقاء لعبد الله فى بغداد ،من بينهم على بن عيسى ، أشهر طبيب للعيون أنجبته العصور الوسطى كلها[٢] .

وبعبد الله بن الطيب تتم سلسلة كبار أساتذة مدرسة بغداد . ولا يبقى أمامنا إلا بعض تلاميذ الرجال المذكورين سابقاً وكانوا أطبـــاء وفلاسفة وتخرج على أيديهم تلاميذ أيضاً .

ولنذكر أول هؤلاء وهو أبو الحسن المختار بن الحسن النصرانى، المعروف باسم ابن بطلان (توفى حوالى سنة ٤٦٠ هـ=١٠٦٨م)[٣] . وكان

(١) كتاب الملل والنحل ، طبع بولاق سنة ١٢٦٣ جـ ٢ ص ٤٩ أسفل ، ترجمة هاربروكر ، هله سنة ١٨٥١ جـ ٢ ص ٢١٣ فى أعلى .

(٢) هرشبرج ومتفوخ ، على بن عيسى ، ليبتسك سنة ١٩٠٤ . Hirschberg und Mittwoch, *'Ali Ibn 'Isa Erinnerngsbuch für Augenärzte.*

(٣) راجع فيما يختص به مادة « ابن بطلان » فى دائرة المعارف الإسلامية جـ ٢ .

كما ذكرنا آنفاً أكبر تلاميذ ابن الطيب ، ضليعاً فى الفلسفة والطب . وله مناظرة [١] مشهورة مع معاصره القاهرى ابن رضوان الطيب المصرى المسلم فى مسألة تعليم الطب . ومن بين كتبه الطبية ترجم أكبر كتبه « تقويم الصحة » إلى اللاتينية والألمانية (Tacuinus Sanitatis) «*Schachtaffeln der, Gesundheit*, Strassburg 1531-32) وطبعت له بالعربية والفرنسية رسالة نقدية صغيرة اسمها « دعوة الأطباء » [٢] .

ولنذكر أيضا من تلاميذ ابن الخمّار : أبا الفرج على بن الحسين بن هندو (المتوفى سنة ٤١٠ هـ = سنة ١٠١٨م) . كان فارسيا مسلما ولعله انحدر من أصلاب هندية . وكان طبيباً وفيلسوفا وشاعراً ، قضى معظم حياته لا فى بغداد ولكن فى قصور الأمراء الفرس ككاتب فيها [٣] . وقد ترك كتابين كبيرين هما « مفتاح الطب » ثم « المقالة المشوقة فى المدخل إلى علم الفلسفة »

أبو سهل عيسى بن يحى المسيحى : ولد فى شمال فارس وتوفى وعمره ٤٠ سنة عام ٤٠٠ هـ = ١٠١٠ م فحسب . ولكنه مع ذلك بلغ شهرة واسعة فى سن مبكرة [٤] . وكان كما يقول ظهير الدين « حكيما استولى عليه الطب » . وقد أتقن اللغة العربية الفصيحة أكثر من أى عالم مسيحى آخر قبله أو بعده ، بحسب رأى الأدباء المسلمين فيه . ويقال إن ابن سينا تتلمذ عليه ،وكان

---

(١) [طبع هذه المناظرة حديثا الأستاذان يوسف شاخت ، وماير هوف صاحب هذا البحث بعنوان : خمس رسائل لابن بطلان البغدادى ولابن رضوان المصرى ، وتراجم المؤلفين ، صححها ونقلها إلى اللغة الإنجليزية وزاد عليها مقدمة وتعاليق ، يوسف شاخت وماكس مايرهوف . مطبوعات كلية الآداب ، القاهرة سنة ١٩٣٧] .

(٢) « دعوة الأطباء » ، طبع ب زلزل ، الاسكندرية سنة ١٩٠١ ثم محمود صدقى بك ، « مأدبة للأطباء » طبع بالقاهرة سنة ١٩٢٨ (بالفرنسية) .

(٣) ابن أبى أصيبعة جـ١ ص ٣٢٣ ؛ ياقوت جـ ٥ ص ١٦٨ إلى ص ١٧٣ ؛ ظهير الدين ، ورقة ٥٠ ب إلى ورقة ٥٢ ا .

(٤) ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ٣٢٧ إلى ص ٣٢٨ ؛ ظهير ورقة ٥٢ ب إلى ورقة ٥٣ ا ؛ بروكلمن جـ ١ ص ٢٣٨ .

كتابه « المائة فى الطب » منتشراً جداً ، ولا يزال موجوداً حتى اليوم فى مكاتب كثيرة فى الشرق والغرب .

أبو الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين [١] : مسلم توفى سنة ٤٦٥ هـ = ١١٠٢ م وكان من بين أطباء البيمارستان العضدى حيث كان يلقى دروسا هناك . ولـكنه كان أيضا فيلسوفا ، وقد ترك كتباً طبية وفلسفية ومن بين كتبه الطبية كتاب « المغنى فى الطب » وهو أشهرها ، ولا يزال موجوداً حتى اليوم فى نسخ مخطوطة عديدة .

وأحسن تلاميذه يحى بن عيسى بن على بن جَزْلة (أو ابن جُزْلة) المتوفى سنة ٤٩٣ هـ = سنة ١١٠٠ [٢] . كان طبيبا وفيلسوفا وأديبا . وكلام ابن القفطى عن دراسة ابن جزلة كلام شيق (راجع ص ٣٦٥ س ١٥ وما بعده) هذا نصه : « كان رجلا نصرانيا ، طبيباً ببغداد ، قد قرأ الطب على نصارى الـكرخ [٣] الذين كانوا فى زمانه ؛ وأراد قراءة المنطق فلم يكن فى النصارى المذكورين فى ذلك الوقت من يقوم بهذا الشأن . وذُكِر له أبو على ابن الوليد ، شيخ المعتزلة فى ذلك الأوان ، ووُصِف بأنه عالم بعلم الـكلام ومعرفة الألفاظ المنطقية ، فلازمه لقراءة المنطق ، فلم يزل ابن الوليد يدعوه إلى الإسلام . ويشرح له الدلالات الواضحة ، ويبين البراهين حتى استجاب وأسلم » . ولما كان مسلماً استخدمه قاضى قضاة بغداد فى كتابة السجلات بين يديه — مما يدل على إتقانه التام للغة العربية — وبقى مع ذلك

---

(١) ابن أبى أصيبعـة جـ ١ ص ٢٥٤ إلى ص ٢٥٥ ، ص ٢٧٨ ؛ بروكلمن جـ ١ ص ٤٨٥ .

(٢) ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ٢٥٥ ؛ ابن القفطى ص ٣٢٥ وما بعدها ؛ لـكلير جـ ١ ص ٤٩٣ إلى ص ٤٩٧ ؛ دائرة المعارف الإسلامية جـ ٢ .

(٣) ضاحية كبيرة فى جنوب بغداد القديمة وكانت أغلبية سكانها من التجار . راجع مادة « الـكرخ » فى دائرة المعارف الاسلامية (بقلم م . شترك) وكتاب لوسترانج ، « بغداد فى أيام الخلافة العباسية » ، لندن سنة ١٩٢٤ من ص ٦٤ إلى ص ٨٤ G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasia Caliphate* .

يشتغل بالطب . وهناك كتابان من بين كتبه ألفهما للخليفة المقتدر وكانا يقرآن كثيراً ولا يزالان منتشرين حتى اليوم فى مخطوطات عديدة ، خصوصاً فى الشرق (بروكلمن ج ١ ص ٤٨٥) وهما كتاب « المنهاج » الذى أصلحه ابن البيطار فيما بعد ، وكتاب « تقويم الأبدان مُجَدْوَل » [١] .

وبه نود أن نختم ماقمنا به من عرض حتى الآن ، بعد أن وصلنا إلى الزمن الذى لم يعد يوجد فيه فى بغداد أستاذ مسيحى للمنطق ، ولا فيلسوف إسلامى . ذلك أن المعتزلة لم يكونوا مطلقاً فلاسفة ، وإنما كانوا رجال دين ذوى نزعة عقلية ومتكلمين ، لم يستخدموا المنطق إلا للدفاع عن الدين . وكان أساتذة المنطق الحقيقيون من المسلمين ينظرون إليهم فى استخفاف [٢] . أما أنهم لايستحقون أيضاً لقب أحرار فى الفكر ، كما هو رأى جولدتسيهر [٣] ، فيدل عليه قصة إسلام ابن جَزلة [٤] . ويذكر ظهير والشهرستانى ، الذى كتب كتابه القيم عن « الملل والنحل » سنة ٥٢١ هـ = سنة ١١٢٧ م (راجع ص ٩٤ تعليق رقم ١) طائفة كبيرة من الفلاسفة البغداديين الذين اشتغلوا بالطب أيضاً ،

---

(١) لنذكر هنا تاريخ طبعة هذا الكتاب التى لم تتم لأنه تاريخ غير معروف فى أوربا إلا قليلا : أمر رشيد باشا ، ممثل الأمير العربى ابن رشيد ، بطبع هذا الكتاب سنة ١٣٣٣ هـ = سنة ١٩١٥ م بدمشق فى صورة جميلة . ولكن لما سقط الأمير لم تكن لديه الوسيلة لإتمام هذا العمل فلم يتمه . ثم إنه لما ألقيت القنابل على دمشق سنة ١٩٢٥ احترقت المخطوطة .

(٢) ذكر ابن القفطى (ص ٤٠ س ١١ ومايليه) أن يحيى امتنع عن مناظرة المتكلمين فى مجلس بعض الوزراء . فسأله الوزير عن السبب فقال يحيى : « هم لايفهمون قواعد عبارتى وأنا لاأفهم اصطلاحهم وأخاف أن يجرى لى معهم ماجرى للجبائى (المتوفى سنة ٣٠٣ هـ = سنة ٩١٥ م) فى كتاب « التصفح » ، فانه نقض كلام أرسطوطاليس ، ورد عليه بمقدار ماتخيل له من فهمه ولم يكن عالما بالقواعد المنطقية ، فقد رد عليه وهو يظن أنه قد أتى بشىء ، ولو علمها لم يتعرض لذلك الرد » .

(٣) « محاضرات فى الإسلام » الطبعة الثانية سنة ١٩٢٥ ص ١١٤ *Vorlesungen über den Islam*

(٤) [يقول ابن خلكان فى ترجمته إن « سبب إسلامه أنه كان يقرأ على أبى الوليد المعتزلى ويلازمه . فلم يزل يدعوه إلى الإسلام ويذكر له الدلائل الواضحة حتى هداه الله تعالى وحسن إسلامه » (جـ ٢ ص ٣٤٥ طبع بولاق سنة ١٢٩٩) . راجع فيما يختص به ابنَ خلكان فى الموضع المذكور ، ودائرة المعارف الإسلامية تحت مادة « ابن جزلة »] .

على تفاوت فى الدرجة ، فى القرن الخامس (الحادى عشر الميلادى) ولكننا لانعرف عنهم جميعاً أى شىء تقريباً . ويظهر أنه لم يكن من بينهم ثمت شخصية مهمة . كذلك لانستطيع هنا أن نتحدث عن أثر مدرسة بغداد فى مدارس أخرى مثل جمعية أخوان الصفاء فى البصرة . وأكبر تأثير بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية والطب هو التأثير الذى أحدثه الفارابى ، ثم ترجمات حنين وتلامذته وخلفه وثابت لمؤلفات جالينوس ، فى ابن سينا الفارسى (المتوفى سنة ٤٢٨ هـ = ١٠٢٧ م) الذى كان نموذج الفيلسوف الطبيب « العربى » الكبير فى علمه . وقد أحرز شهرة واسعة جداً فى الشرق والغرب ، واستطاع أن يسود العصور الوسطى إلى جانب أرسطو وجالينوس .

وبعد موته بزمن غير طويل ولد أبو حامد الغزالى سنة ٤٥٠ هـ (= سنة ١٠٥٨ م) أكبر متكلم فى الإسلام . وهو الذى ساهم بأوفر نصيب فى كفاح رجال أهل السنة ضد دراسة الفلسفة ، وفى يده سلاح من شهرته العظيمة ومنطقه الجلى الواضح . ومن المؤكد أن انحطاط الفلسفة فى بغداد منذ القرن الخامس يرجع إلى حد كبير إلى تأثيره . ففرت الفلسفة إلى أقصى الغرب فى الأندلس ، حيث صادفت فى القرن التالى ازدهاراً جميلا وأثرت فى العصر المدرسى الأوربى تأثيراً كبيراً ، بفضل شخصيات كبيرة مثل ابن رشد وابن باجة . فكانت عاملا من عوامل القيام بدور الوسيط فى الحضارة وهو الدور الذى قام به الإسلام فيما بين أوربا وآسيا [1] . وفى استطاعتنا الآن أن نتبين الطريق الواصل من الإسكندرية إلى بغداد وأشبيلية فى صورة جلية واضحة .

(١) راجع مقال هينرش بكر فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » عن « الإسلام كجزء من تاريخ للحضارة عام » المجلد ٧٦ (سنة ١٩٢٢) من ص ١٨ إلى ص ٣٥ ؛ وقد طبع من جديد فى كتابه « دراسات إسلامية » جـ ١ من ص ٢٤ إلى ص ٣٩ .

و — الخلاصة

معلوم أن دراسة الطب والفلسفة ، خصوصاً دراسة كتب بقراط وجالينوس ومنطق أرسطو ، دخلت من الإسكندرية إلى الأمبراطورية الفارسية الساسانية قبل ظهور الإسلام بزمن طويل ، وأنها رسخت فى إمبراطورية الخلفاء فى القرن الثامن الميلادى عن طريق الترجمات السريانية والعربية . ولكن لم توجه العناية الكافية حتى الآن إلى تلك المصادر العربية التى تتحدث عن انتقال التعليم مباشرة وخصوصاً فى المنطق ، من الإسكندرية ماراً بأنطاكية وحرّان إلى بغداد فى الفترة ما بين سنة ٧٢٠ إلى سنة ٩٠٠ بعد الميلاد تقريبا . وهذه الأخبار يرجع غالبها إلى الفارابى الذى لا بد وأن يكون قد تلقاها عن أساتذته النصارى . ولكنه لم يعد يعرف أسماء رؤساء المدرسة فى الإسكندرية وأنطاكية . ولعل هذا النقص فى تاريخ العلم يمكن تلافيه فى المستقبل بوساطة الوثائق السريانية .

أما عن الفترة ما بين سنة ٨٥٠ وسنة ١١٠٠ بعد الميلاد تقريباً ، فإن الروايات عن رؤساء المدارس ومشاهير أساتذة الفلسفة والطب خالية من النقص تقريباً . فهى تسير بنا من آخر رئيس للمدرسة فى حران ، وهو غير معروف ، مارة بُقُوَيرى وابراهيم المروزى ويوحنا بن حَيْلان وابن كَرْنِيب وأبى بشر متى والفارابى ويحيى بن عدى وابن الخمار وابن زرعة وعبد الله بن الطيّب وسعيد بن هبة الله حتى ابن جزلة ، الذى كان معاصراً للغزالى والذى دفع اعتناقه الإسلام ثمناً لتعلمه الفلسفة . والانتقال التدريجى من الفلسفة إلى الطب ، ومن السريان إلى الفرس ، يمكن مشاهدته بوضوح . وبينما كان منصب « رئيس الأطباء والفلاسفة » والذى كان دائماً تقريباً مقصوراً على أطباء الخلفاء ، قد أصبح منذ القرن الثالث منصباً رسمياً يمنحه الحكام ، كان لقب « رئيس الفلاسفة » لقباً خصوصياً يطلق باعتراف المتفلسفة

به لأكبر الحكماء والعلماء . ولم توجد فى مدينة بغداد فى أيام الخلفاء مدرسة فلسفية تعترف بها الدولة ، كما لم توجد مدرسة من هذا النوع فى الإسكندرية فى العصر البيزنطى ، بينما كان الخلفاء والوزراء هم الذين أنشأوا مدارس رسمية للأطباء ومعها بيمارستانات . وبازدياد قوة أهل السنة فى بغداد فى القرن الخامس (الحادى عشر الميلادى) بدأ انحطاط الدراسات الفلسفية التى رحلت منذ ذلك الحين إلى المراكز الصغيرة المستقلة فى العالم الإسلامى .

وفى الختام أرى واجباً علىّ أن أشكر عدداً كبيراً من المستشرقين الذين عاونونى فى عملى سواء عن طريق المكاتبات أو عن طريق الإحالات إلى المراجع . وهؤلاء هم السادة الأساتذة فان آرندونك و ف . برُتولْد ، و ا بوُمِشْتَرْك ، و ج . فُرْلانى ، و ا . متفوخ ، وكارلو الفونسو نلينو و م . بلِسْنر ، وهلموت رِتّر ، و ك . شِميتْ ، وطه حسين ، و ج ڤيِل كما أنى مدين بالشكر أيضاً للسادة الأساتذة ب . چُوجيه مدير المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، والأب سان پول چيرار مدير مكتبة المعهد ، لما قدموه لى من مساعدة من أجل الانتفاع بكنوز المعهد الفنية . وكذلك أشكر السيد توفيق اسكاروس ، سكرتير دار الكتب المصرية للسبب عينه . ولكن شكرى الخالص أدين به أولا وقبل كل شىء لصديقىّ جوتهلْف برْجِشْتريسْر ويوسف شخْت ، اللذين ناقشانى فى هذا العمل كله وأصلَحا ترجمتى للنصوص

التراجم الأرسطالية المنسوبة إلى ابن المقفع (١)

للأستاذ پول كِرَوْس

فى الملاحظة المفصلة الواردة بصحيفة ١٩٨ (من مقال جبريلى عن ابن المقفع) يناقش جبريلى المسألة الآتية: هل الرواية القائلة بأن ابن المقفع ترجم جزءاً من مؤلفات أرسطو إلى جانب ما ترجمه من كتب فارسية أدبية أمثال كليلة ودمنة وخداى نامه الخ، تقوم على أساس صحيح؟ وبالنظر إلى أن إنتاج ابن المقفع أدبى كله فقد رأى المؤلف من غير المحتمل أن تكون هذه النسبة صحيحة، دون أن يقدم مع ذلك دليلا يؤيد ما يذهب إليه، ودون أن يحاول خاصة أن يفسر وجود ملاحظات قيمة، فى هذا الباب، لدى المؤلفين المسلمين. وفيما يلى نص كلامه. «ومن هنا لا نستطيع أن نستخلص أن ابن المقفع كان يعرف اللغة السريانية، التى بها كانت تكتب غالباً هذه التراجم والمختصرات للنصوص الفلسفية اليونانية. أما جواز وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب كما زعم فنرِش من قبل، وكما لم تقصّر التراجم العربية والإيرانية فى الإشارة إليها إشارة ضئيلة، فهذا فرض يعتبر اليوم غير مؤيد بالوثائق الكافية». وسنرى أن السبب الذى من أجله نسبت تراجم أرسطالية إلى ابن المقفع راجع إلى خطأ وقع فيه المتأخرون من المؤرخين الإسلاميين.

وأول المصادر التى تشير بوضوح إلى تراجم ابن المقفع هذه «طبقات

---

(١) [هذا البحث تعليق على المقال الذى كتبه الأستاذ فرنشكو جبريلى بعنوان «مؤلفات ابن المقفع» ونشره فى «مجلة الدراسات الشرقية» بالمجلد الثالث عشر (سنة ١٩٣٢) ص ١٩٧ إلى ص ٢٤٧.

وقد نشر هذا البحث فى المجلة عينها بالمجلد الرابع عشر (سنة ١٩٣٣) ص ١ إلى ص ١٤ بعنوان «حول ابن المقفع». وينقسم إلى قسمين: قسم خاص بمسألة التراجم الأرسطالية، وهو الذى نورد ترجمته فيما يلى، وقسم يتعلق بباب برزويه فى كتاب كليلة ودمنة (من ص ١٤ إلى ص ٢٠].

لأمم ، لصاعد الأندلسى حيث يقول مؤلفه (طبعة لويس شيخو ببيروت سنة ١٩١٢) ص ٤٩ :

« فأما المنطق فأول من اشتهر به فى هـــذه الدولة (الدولة العباسية) عبد الله بن المقفع ، الخطيب الفارسى ، كاتب أبى جعفر المنصور [1] . فإنه ترجم كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة ، التى فى صورة المنطق . وهى كتاب قاطيغورياس وكتاب بارى أرمنياس وكتاب أنولوطيقا . وذكر أنه لم يُتَـرجم منه إلى وقته إلا الـكتاب الأول فقط . وترجَـم كذلك المدخل إلى كتاب المنطق ، المعروف بالإيســاغوجى لفرفوريوس الصورى ، وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة ، قريبة المأخذ . وترجم الـكتاب الهندى المعروف « بكليلة ودمنة » . وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية . وله تآليف حسان منها رسالة « فى الآداب » و « السياسة » ومنها رسالته المعروفة « باليتيمة » فى طاعة السلطان » [2] .

ولم يفعل المتأخرون أكثر من أنهم نقلوا هذه الفقرة بنصها . فابن القفطى فى تاريخ الحكماء (طبع لِبِرْت ليپتسك ســنة ١٩٠٣) ص ٢٢٠ يكاد يوردها حرفياً تحت اسم « عبد الله بن المقفع » [3] . وكذلك فعل ابن أبى أصيبعة فى كتاب عيون الأنباء (طبع ا . مِلـَّر ، بالقاهرة سنة ١٨٨٢ ج ١ ص ٣٠٨ تحت اسم : « برزويه » .

فمن أين استق صاعد إذن هذه الرواية ؟ فى الفهرست لابن النديم فصل،

---

(١) كان ابن المقفع ، كما يقول الفهرست (ص ١١٨) فى خدمة عبد الله بن على . وكان يعمل ضد سياسة المنصور ؛ راجع مايقوله جبريلى فى المقال المذكور ص ٢٤٦ وراجع ماسنورده بعد من تفسير محتمل لأقوال صاعد الخاطئة .

(٢) راجع مقال جبريلى فيما يتصل بتراجم ابن المقفع عن الفارسية ، وبكتبه التى ألفها هو . فهو يفصل القول فى هذا .

(٣) ولا ينقصه إلا ملاحظة أن المقولات كانت ترجمت قبل أن يترجمها ابن المقفع .

طويل عن ابن المقفع ، تحدث فيه المؤلف عن حياته ومؤلفاته . ولكنه لم يذكر كلمة واحدة عن ترجمته لمؤلفات فلسفية (ص ١١٨ طبعة فليجل) . ويقول خصوصا إن ابن المقفع كان أحد المترجمين عن الفارسية . وفى ص ٢٤٤ أيضاً يضعه على قمة ثَبَت المترجمين من الفارسية إلى العربية .

غير أنا نجد فى موضع آخر من الفهرست ملاحظات يبدو لأول وهلة أنها متشابهة لما يقوله صاعد . ففى ص ٢٤٨ س ٢٧ وص ٢٤٩ س ٤ يُذْكَر ابن المقفع من بين الذين اختصروا قاطيغورياس وبارى أرمينياس [١] ويؤيد هذه الملاحظة ما يقوله الجاحظ فى كتاب الحيوان (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ) ج ١ ص ٣٨ . وفى الموضع عينه يورد الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ) — الذى كان قريباً جداً من هذه الواقعة ، والذى ربما يكون قد عرف معظم المترجمين المتأخرين معرفة شخصية ، — نقداً تحليلياً لمسألة الترجمة وقيمة ما ترجم عن اليونانية . فيقول مثلا إن التراجم لا يمكن مطلقاً أن تغنى عن النص الأصلى لأن ذلك (وهذه الفكرة تعتبر حديثة جداً) يفترض أن فهم المترجم هو بعينه فى درجة فهم الذى يُترْجِم عنه . قال الجاحظ : « فمتى كان رحمه الله تعالى ابن البطريق [٢] وابن ناعمة [٣]

---

(١) راجع أيضا مقال اشتينشنيدر فى « النشرة المركزية عن المكاتب » سنة ١٨٩٣ ص ٣٨ ملحق رقم ١٢ M. Steinschneider, *Centralblatt f. Bibliothekswesen*, Beiheft»12

(٢) أبو زكريا يحيى بن (ال) بطريق ، مترجم مشهور فى أوائل القرن الثالث . راجع
M. Steinschneider, ZDMG, L (1896), p. 281 , s. v. *Batrik*.
وراجع أيضا كتاب سارتون : « مقدمة الى تاريخ العلوم » ج ١ ص ٥٥٦ وما أورده هناك من أسماء كتب .
G. Sarton, *Introduction to the History of sciences*(Washington 1927)1, P. 556.

(٣) عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى . اشتهر على الخصوص بترجمته لكتاب « الربوبية » المنسوب لأرسطو . راجع الفهرست ص ٢٤٤ س ٥ ثم مقال اشتينشنيدر المذكور آنفاً ص ٤٠٠ وكذلك تاريخ الأدب العربى لبروكلمن ج ١ ص ٢٠٣ .

وأبو قرة[1] وابن فهر[2] وابن وهيلى[3] وابن المقفع مثل أرسطاليس ؛

---

(١) لا أعرف مترجما بهذا الاسم . فهل المقصود به ثيادورس أسقف حران (سنة ٧٤٠ — سنة ٨٢٠) ؟ راجع فى هذا بحث جراف عن « كتب ثيادورس أبى قرة العربية »
G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra* (Forschungen zur christlicien Literatur=und Dogmengeschichte, XI, Paderborn 1910. ويذكر الفهرست مترجما لكتاب أنالوطيقا اسمه « ثيادورس » (ص ٤٩ ، س ٦) ولكن لعله تذارى (الفهرست ص ٢٤٤ س ٩) . راجع أيضا
Steinschneider, Centralblatt f. Bibliothekswesen Beiheft, 12, p. 41.

(٢) أظن أنه لابد وأن يكون فهر هذا هو عبد يشوع بن بهريز ، مطران الموصل ، الذى يقول الفهرست عنه ص٢٤٤ إنه ترجم عدة كتب منطقية وفلسفية ، ويذكر الفهرست منها خاصة قاطيغورياس وبارى أرمنياس . ويقول عنه ابن أبى أصيبعة (ج ١ ، ص ٢٠٥ إن ترجماته كانت لجبرائيل بن بختيشوع . راجع أيضا Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III, 1, pp, 173, 279 . واسمه فى الفهرست (ص ٢٤٤ س ٧) « حبيب » بدل « عبد يشوع » . أما اسم أبيه ، « ابن بهريز » ، فقد حرف كثيراً (راجع تعليقات فليجل على الفهرست ج ٢ ، ص١٣ ، ص ١٠٩) ، من ذلك : ابن بهريق ، ابن فهريز ، ابن بهرين والصورة المشوهة التى أوردها الجاحظ لهذا الاسم : « ابن فهر بن مطران » بمعنى : « ابن فهر بن مطران » يمكن تفسيرها بسهولة باعتبارها تحريفا من الناسخ .

راجع فيما يتعلق باسم بهريز ، نلدكه فى كتاب « تاريخ الفرس والعرب » ص ٢٢٣ تعليق رقم ٢ Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, .

(٣) أميل إلى أن يصحح هذا الاسم هكذا : ثيوفيلى . وهذا الاسم الأخير ذكره الفهرست من بين المترجين عن اليونانية (ص ٢٤٤س ١٠) . ومخطوطات الفهرست تعطى صوراً مشوهة كتلك التى نراها عند الجاحظ : فيوقيلى ، بنوفيلى (!) ، وكذلك الفهرست ص ٢٤٩ س ٢٧ . ويذكر إشتينشنيدر بالموضع السابق الذكر ص٤٧ تحريفات أخرى . واسم هذا الرجل الكامل ثيوفيل بن توما الحمصى . كان نصرانيا مارونيا ، ومنجما للخليفة المهدى ، ومترجما من اليونانية إلى السريانية . ويذكر له الفهرست ص ٢٤٩ س ٢٧ على وجه الخصوص ترجمته لسوفسطيقا . راجع كتاب بومشترك عن « تاريخ الأدب السريانى » A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* ص٣٤١ (طبعة بون سنة ١٩٢٢) وراجع أيضا مقالة ماكس مايرهوف فى مجلة « إيزيس » المجلد الثامن سنة ١٩٢٦ ص٧٠٤ وما بعدها بعنوان : « ضوء جديد على حنين بن إسحق وعصره » .

ومتى كان خالد (١) مثل أفلاطون » . وليس هنا موضع البحث التفصيلى فى أقوال الجاحظ الخطيرة هذه (٢) . ويكفينا أن نكون قد أثبتنا أن ابن المقفع قد ذُكِر باعتباره مترجماً لأرسطو فى كتاب ألّف فى النصف الأول من القرن الثالث .

أليس لشكوك جبريلى إذاً مايبررها ؟ بلى ، ولكن حل المسألة معقد أشد التعقيد ، ولم يكتشف حتى الآن . والفهرست هو الذى ينير لنا محجة الطريق . ولقد ذكرنا من قبل أن ابن النديم فى الفصل الذى أفرده (ص١١٨) لعبدالله بن المقفع لايذكر كلمة واحدة عن تراجم يونانية . ومسألة مهمة مثل هاتيك ماكان ابن النديم ليغفلها ، وخصوصاً لأنه يذكرها فى موضع آخر (ص ٢٤٨ ، ص ٢٤٩) فمن المحتمل جداً إذاً أن يكون عدم ذكره لها فى الفصل الذى كتبه عن عبد الله بن المقفع دليلا على أنه لايعتبر أن مترجم أرسطو هو والأديب المشهور شخص واحد (٣) هذا إلى أنه فى ثبت مترجمى كتابى أرسطو (قاطيغورياس وبارى أرمينياس) لايذكر إلا « ابن المقفع » . لا « عبد الله بن المقفع » . ومن هنا كان علينا أن نفترض أنّا بإزاء شخصين مختلفين ، ولعلهما قريبان ، سمى كل منهما بهذا الاسم الغريب : « المقفع » ، كما سمى أسلافه (٤) .

---

(١) لا أعرف أن مترجما اسمه خالد قد ترجم كتب أفلاطون . وأحسب أنه ليس لنا أن نفترض أنه خالد بن يزيد الذى تذكر الرواية عنه أنه أمر بترجمة كتب الصنعة عن اليونانية والقبطية ، فى مصر .

راجع فيما يختص بهذا كتاب روسكا « عن أصحاب الصنعة العرب » ج ١ المطبوع بمدينة هيدلبرج سنة ١٩٢٤، J. Ruska. *Arabische Alchimisten*, I, Heidelberg, 1924.

أو هل المقصود خالد البرمكى ؟

(٢) آمل أن أستطيع العودة إليها فى مناسبة أخرى .

(٣) ليس هذا الفرض مؤكداً تماما . وبالنظر إلى مايورده الفهرست ص ٢٤٢ س ٦ حيث يذكر عبد الله بن المقفع صراحة بمناسبة تراجم الكتب المنطقية والطبية يمكن أن يكون ابن النديم لم يغفل عن الحقيقة .

(٤) قارن خصوصا اسم سويرس بن المقفع أحد كتاب الكنيسة .

وهذا الفرض يتحقق من ناحيـة أخرى بسهولة . فنى المخطوطة الحديثة والرديئة وياللأسف ، رقم ٣٣٨ من مكتبة كلية القديس يوسف ببيروت والتى وصفها فترلانى مندسنوات (١) ، ترجمة عربية لإيساغوجى وقاطيغورياس وبارى أرمينياس وأنالوطيقا قام بها محمد بن عبدالله المقفع (٢) وليس ثمت من شك جدّى فى أن هذا هو المترجم الذى عناه الفهرست والجاحظ .

ومع ذلك فلنستمر قليلا فى شكنا هذا فى الاسم قبل البحث فى مؤلفاته . من المحتمل جداً أن لايكون محمد بن عبدالله (بن) المقفع شخصاً آخر غير ابن الـكاتب المشهور (٣) . ونحن نعرف من مصادر أخرى أنه كان لابن المقفع حقاً ابن اسمه محمد . فيذكر الفهرست ص ١١٨ س ٢٠ أن كنيته قبل إسلامه هى عمر ثم أبو محمد . أضف إلى ذلك أن ابن خلـكان (٤) يتكلم صراحة عن ابنه محمد . غير أنا لانعرف شيئاً عن حياته . ويغلب على ظنى أن مايُرْوى من أن عبد الله بن المقفع كان كاتباً للمنصـور ، وهى رواية لايذكرها غير هؤلاء

---

(١) Di una presunta versione araba di alcuni scritti di Profirio e di Aristotele (Rendiconti della R. Accademia Naz. dei Lincei, Classe di Sc. mora. stor. e filol. Vol. II (1926), pp. 205 - 213.

(٢) أنظر فرلانى : البحث المذكور ص ٢٠٦ : « كتاب إيساغوجى أى كتاب الـكليات الخمس لفرفوريوس الصورى وكتاب قاطيغورياس أى كتاب المقالات العشر لأرسطاطاليس بتفسير فرفوريوس الصورى وكتاب أنالوطيقا أى كتـاب تحليل القياس لأرسطاطاليس كلها مترجمة محمد بن عبد الله المقفع » . (هذا هو النص العربى) . ومن الغريب هنا إهمال ذكر بارى أرمنياس مع أنها تذكر صراحة فيما بعد وكذلك ذكر تفسير لـكتاب المقولات من عمل فورفوريوس (ولعل هذا خلط بينه وبين إيساغوجى المذكور من قبل) . ويجب طبعا أن نقرأ « المقولات » بدل « المقالات » . ويلاحظ أيضا ترك « بن » قبل « المقفع » ، وهذا بعينه يتكرر فى آخر المخطوطة .

(٣) وقد افترض فرلانى أيضا هذا الفرض (ص ٢١٣) دون أن يحققه بالتفصيل .

(٤) طبع فستنفلد تحت رقم ١٨٦ (جـ ٢ ص ١٥٧ بأسفل) حيث يتكلم عن قصيدة لم يعملها ابن المقفع وإنما عملها ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع . كذلك يشير ابن خلكان إلى قصيدة أخرى له تحت رقم ٥١٦ (جـ ٥ ص ١٢٢) حيث يكتب فستنفلد « المقنع » بدل « المقفع » . قارن كذلك جبريلى . المقال المذكور . ص ٢٤٥ تعليق رقم ٥ .

الذين يعزون إليه ترجمة كتب أرسطو ، أقول يغلب على ظنى أن هذه الرواية تتعلق فى الواقع بابنه محمد لا به هو . وذلك لأنه إذا كان عبد الله بن المقفع كما رجع ذلك جبريلى (فى المقال المذكور ص ٢٤٧) قد توفى سنة ١٣٩ ﻫ ، فمن المحتمل جداً أن يكون ابنه هو الذى خدم الخليفة المنصور المتوفى سنة ١٥٨ ﻫ .(١)

ولكن لنرجع الآن إلى ماهو مكتوب فى المخطوطة البيروتية ، ولنبحث عما إذا كان محتواها يبرر مافى العنوان . ولا مندوحة لى هنا ، ويا للأسف ، عن أن أقتصر على الفقرات التى أوردها فرلانى فى بحثه .

بيّن فرلانى أن مانحن بصدده ليس ترجمة لكتب أرسطو المذكورة ، وإنما هو تلخيص موجز لشرح لها ، وهذا يتفق مع مايورده الفهرست من أن ابن المقفع قد لخص قاطيغورياس ، وبارى أرمنياس فحسب . ولم يكن بعد معلوماً لابن النديم أن المسألة ليست مسألة هذه الكتب نفسها وإنما مسألة شروح عليها .

ولا نستطيع أن نقول ماهو هذا الشرح الأرسطالى الذى عمل فى العصور المتأخرة . لأن ما أورده فرلانى من فاتحات الفصول لا يسمح لنا بمقارنة دقيقة . وقد أشار فرلانى نفسه (ص ٢٠٨) فى مقدمة شرح المقولات إلى تقابل وتشابه بينها وبين شرحى يحيى النحوى وسرجيوس الرأس عينى ولكن يتضح من فقراته أن شرح إيساغوجى لفورفوريوس قد صنع على صورة شروح المتأخرين من القدماء أعنى أولا (ورقات ٢ — ١٢) مقدمة عامة فى الفلسفة مع حدود الفلسفة وتقسيم العلوم ؛ ثم (ورقات ١٢ — ٢٠) بحث

---

(١) أنظر قبل ص ١٠٢ وتبعا لجبريلى يوجد مايشبه هذا فى مرآة الزمان » لابن الجوزى (مخطوطات المتحف البريطانى ، ملحق . رقم ٢٣٣٧٧ ، .v (ff. 285 v - 286) . وقد تفضل الأستاذ ﻫ . ا . ر . جب فبعث إلىّ بهذا الموضع الذى يذكر فيه حقا أن ابن المقفع « كتب أيضا لأبى جعفر » ولكن هذه الرواية نشأت عن خطأ ابن الجوزى وهو الذى ينسب إلى ابن المقفع أنه كتب الأمان لعبد الله بن على (انظر جبريلى فى المقال المذكور) باسم المنصور .

فى كليات فورفوريوس الخمس [٥]. وإذا كان مكتوباً فى نهاية الجزء الأول من المخطوطة (ورقة ٢٠) «: تم كتاب إيساغوجى» فالأدق طبعاً أن يقال: «تم شرح كتاب إيساغوجى». وليس من غير الممكن أن يكون شرح إيساغوجى ليحيي النحوى قد كان أساساً لهذا الجزء الأول، ذلك الشرح المفقود الذى لعب دوراً رئيسياً عند السريان والعرب من بعد، كما كشف عن ذلك بَوْمِشْتَرك [٢]. غير أنا لانستطيع ويا للأسف أن نعقد المقارنة بين هذا الجزء وبين مانشره بَوْمِشْتَرك من شذرات.

أما شروح بارى ارمنياس وأنالوطيقا فستفيضة. إذ يشمل كل شرح مائة ورقة تقريباً من المخطوط. ولا يوجد التوقيع إلا فى الورقة ٢٥٥ حيث يذكر اسم المترجم محمد بن عبد الله (بن) المقفع من جديد. وسنتحدث عن هذا فيما بعد.

والمسألة الآن هى: هل ترجمة أو تلخيص شروح الكتب المنطقية الأربعة صحيحة النسبة إلى من نسبت إليه أو هى قد نسبت فى زمان متأخر إلى مترجم قديم (هو هنا محمد بن عبد الله (بن) المقفع)؟ إن فرلانى لايشك فى أن هذه النسبة صحيحة. فمن الغريب حقاً أن يلجأ منتحل متأخر إلى رجل مجهول كل الجهل مثل محمد بن عبد الله بن المقفع فينسب إليه تأليف ماأنشأه بدل أن ينسبه إلى مترجم مشهور أو حتى، اعتماداً على موضع الفهرست الغامض المعنى، إلى ابن المقفع الأديب المشهور. ونستطيع كذلك أن نسوق الدليل مستندين إلى أسباب تتصل بالنص ذاته، أى اعتماداً على النقد الداخلى.

فنلاحظ أولا أن الكتب التى عنى بها المترجم فى مخطوطتنا هى إيساغوجى لفورفوريوس والكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون لأرسطو

---

(١) يقدم لنا فرلانى ص ٢٠٧ فاتحات ما قاله عن الجنس والعرض العام.

(٢) A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom V. bis VIII. Jahrhunderte* I (Leipzig 1900), p. 156:ff. (أرسطو عند السريان من القرن الخامس حتى القرن الثامن ج ١، طبعة ليبتسك سنة ١٩٠٠ ص ١٥٦ وما يليها).

ولا يتضح من ملاحظات فرلانى الضئيلة أن المخطوطة تحوى شرح كل أنالوطيقا ومثل هذا الاختيار لم يقع عرضاً واتفاقاً . فإنا نعرف من بحوث مايرهوف[١] أن المدارس الملحقة بالأديرة السريانية لم تكن تعنى بغير هذه الكتب قراءة وشرحا . وأن ذلك راجع فى غالب الظن إلى تقاليد اسكندرانية متأخرة . والسبب فى هذا يعود أولا وبالذات إلى اعتبارات دينية كما يظهر مما يذكره المصدر (الفارابى) الذى اعتمد عليه مايرهوف وهو أن دراسة أرسطو فى الإسكندرية قد قُصِرَتْ على هذه الكتب بقرار من أحد المجامع الدينية . ولم تكن هذه السنة قد قضى عليها بعد حتى فى عصر الفارابى نفسه . وقد ظل أرسطو عند السريان كما كان عند العصور الوسطى اللاتينية رجل منطق فحسب والمسلمون هم الذين استباحوا وحدهم هذا الحمى فأقبلوا على كل ما كتبه أرسطو (اللهم إلا فى السياسة) .

وهذه الحقيقة تتفق تماماً مع هذه العبارة المكتوبة فى الورقة رقم ٢٥٥ من مخطوطنا (فرلانى ص ٢١٢) قبل التوقيع كخاتمة للكتاب : « تم كتاب أنولوطيقا[٢] وليس بعده من هذه الكتب إلا كتاب أفود الطبيعى ولم يمنعنا من استقرائه إلا ما قدمنا فى صدر الكتاب جماعا رأينا كافياً عن التفسير ، وقد أخطأ فرلانى حين زعم أن « أفود الطبيعى » . يقصد به كتاب الطبيعة لأرسطو ، فيجب لهذا أن يستبدل بها « السمع الطبيعى » . فنلاحظ أولا أن ذكر كتاب الطبيعة بمناسبة الكتب المنطقية ليس له معنى ، ونلاحظ ثانياً أن التسمية العربية القديمة لكتاب الطبيعة التى كنا ننتظرها هنا هى بالتأكيد « سمع الكيان » وليس « سمع الطبيعى » أو السماع الطبيعى »[٣] . وواضح

---

(١) « من الإسكندرية إلى بغداد » (وهو البحث السابق)

(٢) أنولوطيقا : أنولوطيقا

(٣) لايعرف الفهرست (ص ٢٥٠ س ٢٠ ومايليه) إلا العنوان : السماع الطبيعى ، كذلك فى ص ٢٤٤ س ٦ حيث الكلام عن ترجمة قديمة لكتاب الطبيعة من عمل سلام =

جداً أن أفود الطبيعي ، يجب أن تصحح باللفظ أفود يقطيق أو ما يشبهه وهو كتاب التحاليل الثانية لأرسطو . ذلك لأن العبارة هي : « تم كتاب

= الأرس . ولاندرى متى ظهرت ترجمة العنوان على هذه الصورة لأول مرة . ولكن عنوان مخطوطة ليدن رقم ١٤٣٣ (شرح السماع الطبيعي) التي يذكر فيها أن المترجم هو حنين يميل بنا إلى القول بأن هذا أو واحداً قريبا منه هو أول من استعمله . أما في الروايات القديمة فإنا نجد دائما : سمع الكيان . فهكذا لدى اليعقوبي في تاريخه (طبع هوتسما ، ليدن سنة ١٨٨٣) ج ١ ص ١٤٨ س ٧ ويوضحه بقوله : وهو الخبر الطبيعي (أنظر كذلك م . كلامروت Klamroth في المقالة : Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern, bei al-Ja'qubi, ZDMG, XLI (1887), p. 428) ، وفي الاقتباسات الموجودة في كتب جابر ابن حيان عن كتاب السماع الطبيعي وخصوصا في كتاب البحث (مخطوطة جار الله رقم ١٧٢١ ، ومنها نسخة بالتصوير الشمسي في مكتبة ڤاربرج) ورقة رقم 93r إلى غير ذلك . وفي ثبت كتب أرسطو لبطليموس الغريب الذي يظهر أن القفطي نقله ص ٤٢ وما يليها ، وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٦٧ وما يليها عن ترجمة قديمة جدا يوجد العنوان هكذا : سمع الكيان ، في القفطي ص ٤٤ س ١٧ وفي ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٦٨ س ٥ ، (أنظر أيضا ڤنرش Wenrich في كتابه De auctorum graecorum versionibus et Commentariis, p. 147) . والجدير بالملاحظة على وجه الخصوص ، ما يذكره القفطي ص ٣٨ س ٩ : « كتاب السماع الطبيعي وهو المعروف بسمع الكيان »

ومن المتأخرين ذكر حاجي خليفة (طبعة فلبجل) ج ٢ ص ٦١٩ رقم ٧٢٥٨ سمع الكيان باعتباره اسما لشرح الإسكندر الأفروديسي ثم في ج ٥ ص ٩٥ رقم ١١٠٩٣ اسما لكتاب أرسطو ، وإلى جانب هذا نجد في ج ٥ ص ٩٠ رقم ١٠١٩٠ العنوان المتأخر : كتاب السماع الطبيعي . ولمحمد بن زكريا الرازي كتاب اسمه كتاب سمع الكيان كان مقدمة في الطبيعيات (أنظر الفهرست ص ٢٩٩ س ٢٢ ، ابن القفطي ص ٢٧٣ س ١١ ؛ ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٥ س ٢١ ، وكذلك انظر فهرست كتب الرازي في رسالة البيروني (مخطوطة ليدن رقم ١٣٣ . انظر J. Ruska, el-Biruni als Quelle für das Leben und die schiften al-Razi's, in Isis (1923), p. 25 ff.) . كذلك في رسائل أخوان الصفا يوجد نفس العنوان . فالرسالة الأولى من الجزء الثاني خصوصا ، وعلى الأقل في التلخيص في مفتتح الرسالة الثانية (طبعة بومباي ج ٢ ص ١٦) تسمى رسالة سمع الكيان .

أما أن سمع الكيان هو اسم الترجمة القديمة فيدل عليه ترجمة اللفظ اليوناني φυσις باللفظ (كيان) المأخوذ عن اللفظ السرياني كيانا . ولم يحتفظ بها في الاستعمال اللغوي المتأخر إلا نادرا . ويطابق هذا ما نراه من أن جابرا في اقتباساته يسمى كل كتاب من السماع الطبيعي باسم مثمر الذي يجب أن يقرأ ميمر المأخوذ من الكلمة السريانية ميمرا ويغلب على الظن أن اقتباسات جابر مأخوذة عن ترجمة جزء من السماع الطبيعي لعبد المسيح بن ناعمة (أنظر قبل ص ١٠٣ تعليق ٣) ، هذه الترجمة التي شهد بوجودها الفهرست ، وفي ترجمة عبد المسيح لكتاب اثولوجيا المنسوب إلى أرسطو تسمى الفصول باسم ميامر (انظر في هذا =

أنو توطيقا وليس بعده من هذه الـكتب إلا كتاب أفود الطبيعى ولم يمنعنا من استقرائه (انظر دوزى ، جـ ٢ ، ص ٣٤١) إلا ما قد قدمنا فى صدر الـكتاب جماعا رأينا (لعلها : رأيناه) كافيا عن التفسير . » ويؤسفنا حقا أن لا تـكون هذه المقدمة قد حفظت فى المخطوطة البيروتية ، ففيها لا بد وأن نجد أسباب الإعراض عن استقراء كتاب أبود يقطيقا . ولـكن ألا يمكن أن تـكون الكلمة جماعا محرفة وأن صحتها « إجماعا » بمعنى قـــرار لمجمع دينى أو مانحو ذلك(١) ؟ وعلى كل حال فإن هذه الحقيقة وهى أن الـكلام فى مخطوطتنا عن كتب الأورغانون الثلاثة الأولى وعن إيساغوجى فحسب ، تدل على أن الـكتاب الذى أمامنا يتصل بأقدم حالة كانت عليها الـكتابات الأرسططالية الإسلامية ويفضى بنا إلى نفس النتيجة البحث فى اصطلاحات الـكتاب . وقد نبه فرلانى (ص ٢١٠) إلى مسألة هى : أن المترجم يعبر فى الـكتاب كله عن معنى جوهر بلفظ « عين » بينما نجد دائما فى كل الترجمات الفلسفية الكلمة الفارسية جوهر . وهذه مسألة على أعظم جانب من الأهمية . إذ أن فى الـكتب الإسلامية غير الفلسفية وخصوصا كتب الكلام والتصوف والغنوص الإسلامى نجد حقاً لفظ (عين) يســـتعمل مرادفاً للفظ جوهر (وذات) . ولـكن هذا الاصطلاح غريب عن كتب الترجمة المتأخرة وعن الفلسفة الأرسططالية الإسلامية التى قامت عليها . لذلك كان علينا أن نستنتج أن كلمة «عين» انتقلت

A. Baumstark, *Zur vorgeschichte der arabischen (Theologie des Aristoteles* = in *Oriens Christianus*, II (1902), p. 188 . وسأتحدث عن هذه المسألة فى فرصة أخرى طويلا — وانظر فيما يتعلق عموما بتاريخ السماع الطبيعى لأرسطو عند المسلمين كتاب اشتينشنيدر عن « الترجمات العربية عن اليونانيــة » الـكراسة رقم ١٢ الملحقة « بالنشرة المركزية عن المـكاتب » ليپتسك سنة ١٨٩٣ ص ٥٠

M. Steinschneider , Die arabischen übersetzungen aus dem Griechishen, Zwölftes Beiheft zum *Centralblatt für Bibliothekswesen*.

(١) قارن نص الفارابى الموجود لدى ابن أبى أصيبعة (جـ ٢ ص ١٣٥) والذى أورده مايرهوف : « واجتمعت الأساقفة وتشاوروا الخ » (ص ٤٤ من هذا الـكتاب) . ومن المؤكد أن الملحوظة الأخيرة ليست من عند المترجم ولـكنها كانت فى الأصل.

إلى الدراسات الفلسفية فى الإسلام فى أول عهدها ثم طردتها من بعدُ كلمة « جوهر » من العلوم الفلسفية بالمعنى الدقيق .

هذا إلى أن الكلمات الأولى لشرح إيساغوجى التى أوردها فرلانى ص ٢٠٦ وهى : « إن لكل صناعة متاعاً » تصلح أن تكون ترجمة لنص أصلى مشابه مثل العبارة الآتية الواردة فى شرح أمونيوس للألفاظ الكلية الخمسة Εξὴγησις τῶν πέντε φωνῶν Commentaria in Aristotelm Graeca IV, 3, ed. A. Busse ص ١ س ١٨ وهى : πᾶσα (πᾶσα ἐτιστὴμη καὶ) τέχνη ὑποκείμενόν τι ἔχει (καί τέλος). ولفظ ὑποκείμενον قد ترجم هنا بلفظ « متاع » بينما الاصطلاح العربى المستعمل فى ترجمة هذا اللفظ هو « موضوع » . والجدير بالعناية أيضاً ذلك التقسيم الموجود فى الورقة السابقة من المخطوطة (فرلانى ص ٢٠٧) ونعنى به تقسيم العلوم إلى (١) حكمة تبصرٌ(١) القلب وتفكرٌه و (٢) (حكمة) حركة القلب وقوته . ويقصد بهما العلوم النظرية والعلوم العملية (٢) . ويمكن التوسع فى بيان سلسلة المحاولات الأولى لترجمة المصطلحات اليونانية الفلسفية والتى أبدل بها غيرها من بعد ، إذا ما أخضعنا الكتاب كله لبحث دقيق . ولكن ما ذكرناه من مصطلحات كاف لتوكيد تاريخ المخطوطة الذى أثبتناه بأدلة أخرى . غير أنه ليس لنا أن نستنتج من قدم مصطلحات المخطوطة أن الترجمة لم تكن كغيرها عن اليونانية أو

---

(١) تبصر : يبصر . فى هذا الجزء بوجه خاص أخطاء عدة لم يصححها فرلانى (فى س ٦ يقرأ بغيب بدل بقيت ؛ وفى س ٩ (الدواب) بدل (الذوات) ؛ وفى س ١٠ : و (الصورة) بدل و (للصورة) .

(٢) إن الطريقة التى بها تترجم هنا المصطلحات اليونانية طريقة خاصة . (فتبصر)، و(تفكر)، ترجمة مزدوجة لكلمة Θεωσητική بينما (القلب) فى الاستعمال اللغوى العربى (خصوصاً القرآنى) هو حامل هذا الإدراك (Θεωσία) . وفى ذكر أسماء العلوم هنا نجد فى السطر السادس (علم الغيب) الذى يظهر أنه الإلهيات وهنا أيضاً نجد استعمال تعبير قرآنى بينما تترجم الميتافيزيقا فى عصر متأخر باسم العلم الإلهى أو علم مابعد الطبيعة .

السريانية وإنما كانت عن اللغة الفارسية الوسطى كما يرى فرلانى [١] إذ أن مسألة ترجمة لفظ οὐσία اليونانى (ومعناه جوهر) لا بلفظ «جوهر» الفارسى وإنما بلفظ « عين » العربى تدل على العكس من هذا تماماً . ولدينا وثيقة سنوردها فيما بعد تميل بنا إلى القول بأن ترجمة (أو تلخيص) محمد بن عبد الله (بن) المقفع كانت عن أصل يونانى .

وتوقيع المخطوطة يؤيد بطريقة ما كنا لننتظرها كل ما وصلنا إليه من نتائج حتى الآن . وهأنذا أورد من جديد النص المشوه ، ويا للأسف ، الذى طبعه فرلانى ص ٢١٢ ، وفيما بعد سأتحدث عن التصحيحات الواجبة :

« تمت الكتب [٢] الثلاثة من ترجمة محمد بن عبد الله المقفع ، وقد ترجمها بعد محمد ، أبو نوح الكاتب [٣] النصرانى ، ثم ترجمها بعد أبى نوح ، سَلْمٌ [٤] الحرانى صاحب بيت الحكمة ليحيى بن خالد البرمكى [٥] الكتب الأربعة [٦] كلها قبل هؤلاء الترجمتين الذين تكسانى الملكانى النصرانى » .

وفى هذا النص نصطدم أول ما نصطدم بالكلمات التالية لهذه العبارة : « صاحب بيت الحكمة » ، والكلام هنا عن ترجمتين للكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون قام بها أبو نوح وسلم بعد ترجمة محمد لها . أما عن هذين المترجمين فسنتحدث فيما بعد ، ويكفى أن نشير هنا إلى أن بيت الحكمة الذى كان يرأسه

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢١٣ : «أما أن الكتب التى حللناها ذات صلة ما بفارس فيبدو واضحا بسرعة ، والاصطلاحات الفلسفية التى نصادفها فريدة ومختلفة عن تلك التى نراها فى كتب المشائين من العرب . فلا يمكن إذاً أن ينكر أن المترجم المزعوم لهذه الكتب التى حللناها كان ابن مترجم كليلة ودمنة . فإذا كانت الحال كذلك فإن الترجمة تكون عن الفارسية الوسطى ، ولعلها تقوم على أصل مكتوب بالفارسية الجديدة وقام بها رجل كان أكثر معرفة بالفارسية منه بالعربية » .

(٢) الكتب : كتب

(٣) الكاتب : الكتاب

(٤) هكذا فليقرأ ، بدلا من (سلمة) الموجود بالمخطوطة ، كما سنبين فيما بعد .

(٥) البرمكى : برمكى .

(٦) الكتب : لليث .

سلم إنما أنشأه المأمون . لذلك لا يمكن أن تكون ترجمته لكتب أرسطو قد عملها ليحي بن خالد البرمكي المتوفى سنة ١٩٠ هـ (= سنة ٨٠٥ م) على أكثر تقدير . هذا إلى أن العبارة : « قبل هؤلاء الترجمتين » تدل على أن الكلام هنا أيضاً عن ترجمة محمد فى مقابل الترجمتين الآخريين . لذلك يبدو جلياً أن من الواجب أن نفترض وجود نقص فى النص قبل لفظ : « ليحي » وفى هذا النقص كان الحديث أيضاً متعلقاً بأعمال محمد بن عبد الله (بن) المقفع وعلى هذا أميل إلى إكمال النص هكذا : « وقد ترجم محمد بن عبد الله المقفع، ليحي بن خالد البرمكي الكتب الأربعة كلها » .

وثمت عقبة أخرى نصطدم بها . تلك هى فى الكلمات الأخيرة وخصوصاً فى اللفظ : « تكسانى » فإنا ننتظر بعد كلمة « الذين » فعلا فاعله « الملكانى النصرانى » . فهل هذا الفعل موجود حقاً فى اللفظ المحرف « تكسانى » ؟ أو أن هذا اللفظ يدل على اسم هذا الملكانى المحرف أو رتبته الكهنوتية . وأن الفعل قد تركه الناسخ سهواً ؟ .

ويبدو لأول وهلة مما هو وارد فى التوقيع أننا بصدد شىء قديم قد كتب فى عصر المأمون قبل أن يقوم الكندى وحنين بتفسير هذه الكتب وتلخيصها ، وإلا ذكرت أسماؤهما حتما . وهذا التوقيع يسمح لنا بأن نلقى نظرة على التقاليد الأرسططالية القديمة فى الإسلام بطريقة واضحة لا ييسرها لنا أى مصدر آخر

ولم يكلف فرلانى نفسه عناء تحقيق شخصيات المترجمين المذكورين إلى جانب محمد بن عبد الله (بن) المقفع . غير أنا نعرف الكثير عن هؤلاء : فسَلْم الملقب بصاحب بيت الحكمة (١) معاصرُ المأمون ويقول عنه

---

(١) أنظر فيما يتعلق بهذه النشأة العلمية التى أسسها المأمون :
A. Müller, *Der Islam in Norgenland und Abendlamd* (Berlin 1885), 1, p 511; O. Pinto, *le biblioteche degli Arabi nell' età degli Abbassidi* (*Bibliofilia* XXX, 1928), p. 12 f. ، فريد رفاعى ، عصر المأمون (طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨) ج ١ ص ٣٧٥ .

الفهرست ص ١٢٠ س ١٧ إنه كان وثيق الصلة بسهل بن هارون الكاتب المشهور وصاحب خزانة الحكمة للمأمون . ويروى عنه فى الموضع نفسه أنه كان يترجم خصوصاً من الفارسية إلى العربية . ولعل هذا يتصل بالمقتطفات التى عملها من كليلة ودمنة كما يروى صاحب الفهرست ص ٣٠٥ س ١٩ الذى ذكر عنه أيضاً فى ص ٢٤٣ س ١٢ (= ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ١٨٧ س ٥) أنه أرسل إلى القسطنطينية مع غيره من العلماء فى طلب كتب المؤلفين اليونانيين من أجل ترجمتها . ويذكر الفهرست كذلك فى ص ٢٦٨ س ١ (= ابن القفطى ص ٩٧ س ٢٢ أنه كلف بإصلاح ترجمة قديمة للمجسطى . ويخطىء اشتينشنيدر [١] حين يحسب أنه هو سلام الأبرص المترجم [٢] أما أنه من حرّان فذلك مالا نعلمه إلا من التوقيع الموجود بنهاية مخطوطتنا .

والذى سبق سلماً فى ترجمة كتب أرسطو هو ، على حسب رواية هذا التوقيع ، أبو نوح « الكاتب النصرانى » . ونستطيع أن نحقق شخصيته يقيناً . فإن الجاثليق طيماثاوس الأول (المتوفى سنة ٨٢٣ م) الذى نال حظوة كبرى لدى المهدى وهارون الرشيد [٣] ، والذى أمره الخليفة بترجمة كتب أرسطو إلى العربية ، يتحدث كثيراً فى مجموع رسائله التى حفظ منها ثمان وخمسون رسالة [٤] عن هذه الترجمات ، ويذكر بجانب هذا أن الذى ساعده فى هذا هو

---

(١) *Centralblatt f. Bibliothekswesen*, 12. Beiheft p. 50, Anm. 240 b.

(٢) أنظر فيما يتعلق بهذا ، الفهرست ص ٢٤٤ س ٥ حيث يتحدث عن ترجمته لكتاب السماع الطبيعى ، كذلك ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ١٦٠ ، ص ١٨٥ ، جـ ٢ ص ٣٤ ، ص ٣٥ ، ثم كتاب الأغانى جـ ٥ ص ٥ ، جـ ٦ ص ٧ وص ٧٨

(٣) أنظر بحث برون عن « طيماثاوس الأول الجاثليق ورسائله » فى مجلة « الشرق المسيحى » المجلد ١ (سنة ١٩٠١) ص ١٣٨ — ص ١٥٢ O. Braun, *Der Katholikos Timotheos* I. *und seine Briefe* in *Oriens Christianus* ; N. Labourt, *De Timotheo* I *nestorianorum patriarcha et christianorum orientalium Condicione sub chaliphis abbasidis* (Ponn 1922). وأنظر إجمالا : A. Baumstark, *Geschichte per syrischen Literatur* (Aonn, 1922), p. 217. خصوصاً ص ٢٠٧ .

(٤) يقدم لنا برون O. Braun عرضاً موجزاً لها فى كتابه المذكور ، ص ١٤٩ وما بعدها ، =

أبو نوح . فهو يتحدث بوجه خاص فى الرسالة (رقم ٤٣ من المجموعة) التى أرسلها إلى القسيس فثيون . عن ترجمة كتاب طوبيقا لأرسطو إلى العربية [١] وهأنذا أورد فيما يلى الجزء الخاص بهذه الترجمة قال : « أمرنا الخليفة [٢] بترجمة كتاب طوبيقا لأرسطو الفيلسوف من السريانية إلى العربية . وقد قام بذلك بعون الله الشيخ أبو نوح [٣] (نحن فيما يختص بالسريانية قليلا وهو به كله فيما يختص بالسريانية والعربية) [٤] وقد انتهى العمل . ولو أن غيرنا قد قام بترجمة هذا الكتاب إلى العربية (وقد كتبنا لك من قبل فى هذا وأخبرناك كيف كان ما كان) إلا أنه [٥] لم ير حتى أن هذه الترجمات جديرة بالاطلاع عليها فهى غثة لا من ناحية الألفاظ فحسب بل من ناحية المعانى كذلك لصعوبة الموضوع من جهة . . وقلة دراية من قاموا بها من جهة أخرى » .

ونجد أبا نوح مذكوراً أيضاً فى مواضع أخرى من رسائل طيماثاوس [٦]

= وقد تحدث برون أيضا عن مجموعة من هذه الرسائل : *Ein Brief des Katholikos Timotheos über biblsiche Studien des 6. Jahrhunderts*, in , *Or. Chr.* I,pp.299-313; *Briefe des Katholikos Timotheos* I,. in *Or. Chr.*, II, pp. 1—32 ; III, pp. 1—15; *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos* I., in *Or Chr.* II, pp. 283—311. وتكلم عن بعض هذه الرسائل بونيون H. Pognon فى مقدمة كتابه Une version syriaque des *aphorismes d' Hippocrate* (Leipzig 1903), I, p. XVI ff.

(١) نشر هذه الرسالة وترجمها برون فى مجلة « الشرق المسيحى » المجلد الثانى ص ٤ وما يليها ، وبونيون فى الكتاب المذكور ص و ى وما يليها ؛ وراجع أيضا F. Nau, RHR, 1929, p. 284.

(٢) لعله هارون الرشيد .

(٣) (دربا أبو نوح) ومعناها حرفيا هو : (عن) طريق أبى نوح .

(٤) يلاحظ بونيون على هذه العبارة : « أنها غامضة كل الغموض . ولعل النص محرف . وأظن أن طيماثاوس قصد بهذا أن أبا نوح ترجم الكتاب إلى العربية ولكنه عاونه فى فهم النص السريانى » .

(٥) أى الخليفة .

(٦) أنظر الرسالة عند أسمانى فى *Bibliotheca Orientalis*, III; 1, p. 82.

ويذكر اسمانى(١) عنه بعض أخباره اعتماداً على تاريخ البطارقة لعمرو بن متى الطرهانى (٢) الذى يسميه تسمية أدق، هى أبو نوح الأنبارى، ويلقبه بلقب كاتب (قارن هذا بلقبه الكاتب النصرانى فى التوقيع الموجود بمخطوطة بيروت) والى الموصل موسى بن مصعب. وقد كان إلى جانب ذلك زميلا لطيماثاوس فى الدراسة، وصديقاً له. وقد لعب دوراً حاسماً فى انتخابه جاثليقاً سنة ٧٧٩م. والشىء الجدير بالنظر هو أن عبد يشوع فى فهرست كتبه ذكر له كتابا فى نقض القرآن (شرا چادى قرآن)(٣). ولكن يبقى من غير المؤكد عندنا أيمكن أن يكون هو أبا نوح بن الصلت نفسه، الذى ذكره الفهرست فى ص ٢٤٤ س ٩ من بين المترجمين عن اليونانية.

من أجل هذا كله فإن ما يذكره التوقيع عن توالى ترجمات الكتب الأرسطية، وعلى النحو الذى أورده، صحيح. وقد قام محمد بن عبد الله (بن) المقفع فى خلافة المهدى أو الهادى بتلخيص وترجمة كتب الأورغانون ليحيى بن خالد. وأبو نوح، الكاتب النصرانى، معاصر لهارون الرشيد، أما سلم صاحب بيت الحكمة فعمل بعد ذلك بجيل فى خلافة المأمون. وعندنا فى التوقيع رواية كبيرة القيمة عن تاريخ أقدم التراجم الأرسطالية فى الإسلام. ومن المهم لتاريخ الأرسطالية فى الإسلام أن نقرر أن أول مترجم مذكور هنا لم يترجم إلا الكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون، سائراً فى ذلك على سنة السريان. أما فى عصر أبى نوح وطيماثاوس فإن كتباً أخرى منه قد ترجمت كما رأينا، أو على الأقل أجزاء منها وبخاصة كتاب الطوبيقا (وإلى

---

(١) o. c., III, 1, p. 159

(٢) أنظر كذلك : H. Gismondi, *Maris, Amri et Sibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria* (Roma 1896—99), Text I, pp. 71, 72 ; II, p. 66.

(٣) أنظر Assemani, Bibliotheca Orientalis III, 1, p. 212 ; Badger, The Nestorians II, supplement. وفيما يتعلق بهذا كله أنظر Baumstark, ibid. p, 218

جانبه كذلك أبو ديقطيقا وكتاب الخطابة وكتاب الشعر) . ولكن معرفة الفلسفة الأرسطية لم تمتد إلى الكتب غير المنطقية إلا فى عصر المأمون . ويمكن أن يكون سلم من الطبقة القديمة . إلا أن حركة الترجمة التى حمل لواءها حنين بن إسحق ، والتى استمرت فى غير ما انقطاع إلى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى حتى يحيى بن عدى وابن زرعة ، هذه الحركة قدمت للسلمين كل الكتب الأرسطالية .

أما مسألة ترجمة (أو تلخيص) محمد بن عبد الله (بن) المقفع هل هى عن السريانية أو عن اليونانية .فلا يمكن الفصل فيها بحكم قاطع إذ يجب لذلك أن تبحث المخطوطة كلها بحثاً عميقاً . وإذا راعينا ما ذكر طيماثاوس فى رسالته السالفة الذكر عن التراجم القديمة لكتاب طوبيقا لأرسطو عن اليونانية مباشرة ، فإنى أرى من الممكن جداً أن يكون محمد قد استخدم الأصل اليونانى دون التجاء إلى الترجمة السريانية .

وإن ما وصلنا اليه من نتائج فى هذا البحث لعلى أعظم جانب من الخطر والأهمية بالنسبة لتاريخ العلوم فى الإسلام. فقد تقرر أن الكتب الأرسطالية لم تترجم مطلقاً من الفارسية إلى العربية ، كما يقال كثيراً اعتماداً على ما روى عن ابن المقفع ممـــا أخطأ القوم فهمه . ثم إن المرحلة الأولى للتراجم الأرسطالية فى الإسلام ، وهى المرحلة التى أشرنا اليها ، لا يمكن أن تفهم مستقلة عن اشتغال الغربيين (السريان وأهل الإسكندرية) بالكتب الأرسطالية . ويجب أن يكون هذا واضحاً، خصوصاً إذا لاحظنا أن تأثير الفرس فى دائرة الرياضيات والفلك ظل مستمراً ، كما أثبت ذلك نلينو (١)

---

(١) C. A. Nallino, *Tracce di opere greche giunti agli Arabi per trafila pehlevica, in, A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne* (Cambridge, 1922), p. 345 ff. وكذلك كتابه فى علم الفلك (روما سنة ١٩١١ — سنة ١٩١٢) ص ١٨٧ وما بعدها .

ورُسكا (١) . كذلك الطب تأثر بالشرق فى أيام الإسلام الأولى . وحاول الالتئام مع الطب الهندى السائد وقتئذٍ فى مدارس الفرس الكبرى (٢) . ومع ذلك فقد كان تراث اليونان فى هذا الباب قوياً لدرجة استطاع معها أن يطرد العناصر الشرقية كلها تقريباً وذلك حتى قبل انتهاء القرن الثالث الهجرى . أما فى الفلسفة فلم يكن ثمت تأثير حاسم للشرق مطلقاً . نعم قد يكون من الجائز أن كتب أرسطو وأفلاطون كما يروى اجثياس قد ترجمت إلى الفارسية لخسرو أنو شروان — ولو أن هذه الرواية لم تثبت بعدُ من أى جهة أخرى . كما أنه من الثابت أيضاً أن الناس تفلسفوا باللغة الفارسية قبل الإسلام فى جنديسابور ومدارس الطب العليا فى غيرها من مدن إيران ولعل المصطلحات الفلسفية مثل جوهر لكلمة οὐσία (أوسيا) اليونانية أن تكون قد وضعتها هذه المدارس ، إلا أنه من المؤكد قطعاً أن شيئاً من كتب الفلاسفة اليونانيين لم يترجم إلى العربية عن الفارسية (٣) .

---

(١) J. Ruska, *Tabola Smarvdina* (Heldeiberg 1926), p. 168 f. وانظر كذلك M. Plessner, Der Islam XVI (1927), p. 104.

(٢) قارن خصوصا كتاب B. Strauss وعنوانه Das Giftbuch des Sanaq (كتاب السموم لشاناق) فى المجموعة المسماة Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin (مصادر ودراسات فى تاريخ العلوم والطب) .

(٣) (كتب نلينو تعليقا على هذا البحث فى مجلة الدراسات الشرقية (المجلد رقم ١٤ (سنة ١٩٣٣ — سنة ١٩٣٤) من ص ١٣٣ الى ص ١٣٤) قال فيه : « إن ثمت فقرة مهمة بالنسبة الى مسألة الكتب المنطقية التى ترجمها محمد بن عبد الله بن المقفع والى استعمال لفظ « عين » بمعنى « جوهر » . وهذه الفقرة موجودة بكتاب « مفاتيح العلوم » لأبى عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى فى ص ١٤٣ من طبعة فان فلوتن سنة ١٨٩٥ (والكتاب ألف فيما بين سنة ٣٦٥ وسنة ٣٨١هـ) وهاك نصها : « ويسمى عبد الله بن المقفع الجوهر عينا . وكذلك سمى عامة المقولات وسائر مايذكر فى فصول هذا الباب (باب المفردات من المنطق) بأسماء اطرحها أهل الصناعة ، فتركت ذكرها ، وبينت ماهو مشهور فيما بينهم » . والى ملاحظة كروس الصحيحة الخاصة باستعمال لفظ « عين » بمعنى « جوهر فى الكتب غير الفلسفية ، وبخاصة فى الكتب الكلامية والصوفية ، نستطيع أن نضيف أن مثل هذا الاستعمال يوجد أيضا فى كتب الفقهاء فنرى مثلا أبا اسحق الشيرازى (المتوفى =

= سنة ٤٨٦هـ) فى كتاب «المهذب» (طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣ جـ ١ ص ٢٥٩) يبدأ تفرقته بين ما يحل بيعه وما لا يحل بقوله : «الأعيان ضربان : نجس ، وطاهر» .

إلا أنه يبدو لى أن كروس يغالى حين يتخذ من استعمال محمد بن عبد الله بن المقفع للفظ «عين» بدلا من اللفظ الفارسي العربى «جوهر» فى ترجمته للفظ أوسيا οὐσία (جوهر) عند أرسطو ، دليلا على أن الأصل الذى ترجم عنه يونانى لا فارسى . فمن المحتمل أن محمدا قد تابع استعمال المتقدمين من المتكلمين الذين كانوا يقصرون لفظ «جوهر» على ما كان فى نظرهم «الجوهر الفرد» أى غير المركب الوحيد ، أى الذرة . بينما كانوا يطلقون لفظ «عين» على الجوهر الناتج عن اجتماع ذرات من نوع واحد أو حتى من أنواع مختلفة . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن من الممكن فى نظرهم أن تكون الاوسيا عند أرسطو «جوهراً») .

الدين والتراث

موقف أهل السنة القدماء

بإزاء علوم الأوائل[1]

لاجنتس جولدتسيهر

– ١ –

« علوم الأوائل » أو « علوم القدماء » أو « العلوم القديمة[2] » اسم أطلقه الكتاب الإسلاميون على تلك العلوم التى نفذت إلى البيئة العلمية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية[3] تأثيراً مباشراً أو غير مباشر، وهى التى يسمونها كتب الأوائل[4] فى مقابلة علوم العرب[5] والعلوم المحدثة[6] ، وفى مقابلة العلوم الشرعية على وجه التخصيص[7]. وفى مقدمة علوم

---

(١) [نشر هذا البحث فى نشرة « مباحث الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم » سنة ١٩١٥ ، القسم الفلسفى التاريخى ، العدد رقم ٨ . وهذا عنوانه فى الأصل : *Stellung der alteuslamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, von Ignaz Goldziher, in Budapest. Aus den Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1915- Phil-Hist. Klasse. Nr. 8. Eizelausgabe. Berlin, 1916 . راجع ترجمة جولدتسيهر فى الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب] .

(٢) الفهرست ص ٢٣٨ س ٣ ؛ ٢٤٣ ، ٢ ؛ ٢٥٥ ، ٢٢ ؛ ٢٧١ ، ١١ ؛ ٢٩٩ ، ١٣ ؛ وغير ذلك . وراجع أيضا ياقوت ، طبع مرجليوث جـ ٥ ص ٩٢ س ٣ حيث يقول : « أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة » ، كذلك ترد تسمية أخرى هى « علوم الحكماء » فى مواضع كثيرة .

(٣) والكتب الهندية أيضا فى بعض الفروع ، راجع القفطى . طبع لبرت ص ٣٦٧ س ١ .

(٤) الفهرست ص ١٦٩ س ٣ : « كان متفلسفا قرأ كتب الأوائل » .

(٥) الفهرست ص ٢٦١ س ٢٥ : « علوم القدماء والعرب » . وراجع القفطى طبع لبرت ص ٧٧ س ١٠ .

(٦) الفهرست : ص ١٣٨ س ٦ : « العلوم القديمة والحديثة » ؛ ص ٣٠٣ س ٢٢ : « العلوم القديمة والمحدثة » .

(٧) يعرف ابن طملوس (من جزيرة شقر من أعمال بلنسية بأسبانيا ، المتوفى سنة ٦٢٠ هـ)

الأوائل هذه الرياضيات ، والطبيعيـــات والإلهيات مما اشتملت عليه دائرة معارف اليونان ، أى الفروع المختلفة من رياضة وفلسفة وطبيعة وطب وفلك وموسيقى وما إليها . ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثة ، فقد أدخل فى جملة علوم الأوائل وعلوم الفلاسفة ممارسة علوم السحر والطلسمات والنارنجيات (١) ، إلى جانب علم التنجيم .

وعلى الرغم مما لقيته هذه العلوم من عناية كبيرة منذ القرن الثانى بجرة فى البيئات الدينية الإسلامية . عناية حث عليها الخلفـــاء العباسيون (٢) وشملوها برعايتهم ، فقد ظلت دائماً طائفة من أهل السنة المتشددين تنظر فى شىء

═ علوم الأوائل بما يلى : « أعنى التى هى مشتركة فى جميع الأمم وجميع الملل . وهى التى تنسب إلى الفلاسفة (فى المخطوطة : الفلسفة) وتسمى الفلسفة (أى أنها عنده العلوم التى ليست بذات طابع إسلامى خاص) » . وإنى لأدين بالفضل فى استخدام كتاب ابن طملوس للأستاذ ميجيل أسين پلاثيوس (بمدريد) الذى جعل النسخة التى انتسخها من مخطوطة الأسكوريال تحت تصرفى . راجع فيما يتعلق بابن طملوس وكتابه مقالة أسين پلاثيوس فى المجلة التونسية Revue Tunisienne سنة ١٩٠٨ ص ٤٧٤ — ص ٤٧٩ .

(١) يقول ابن النديم عن أنواع السحر المختلفة إنه « علم فاشى ظاهر فى الفلاسفة » (ص ٣٠٩ س ١١) . وكل الكتب الإسلامية تدخله فى جملة علوم الفلاسفة . ويرى أبو بكر الرازى (المتوفى فيما بين سنة ٣١١ وسنة ٣٢٠ تقريبا) أنه لا يجوز « أن يسمى الإنسان فيلسوفا إلا أن يصح له علم صناعة الكيمياء » (الفهرست ص ٣٥١ س ٢٥) . ويفخر عبد الوهاب الشعرانى (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ) المتصوف بكراهته « لتعلم علم الحرف وعلم الرمل والهندسة والسيمياء ، وغير ذلك من علوم الفلاسفة » (أى أنه يجعل الهندسة فى مستوى السحر) فى كتابه « لطائف المنن » (القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢١ هـ) جـ ٢ ص ٤٤ .

(٢) تذكر الروايات المتأخرة أن الخليفة المعتضد (سنة ٢٧٩ — سنة ٢٨٩) ، الذى كان حريصا على أن يحيط نفسه بالمشتغلين بعلوم الأوائل ، قد عاقب أحمد بن الطيب السرخسى الفيلسوف تلميذ الكندى عقابا شديدا (القتل) ، بعد أن كان زمنا طويلا من أخص خاصته ، لأن السرخسى أراد أن يجره إلى الإلحاد . فيقولون إن الخليفة قال حين لامه أحدهم على قتل السرخسى : « ويحك ! إنه دعانى إلى الإلحاد ، فقلت له : ياهذا ، أنا ابن عم صاحب هذه الشريعة ، وأنا الآن منتصب منصبه ، فألحد حتى أكون من ؟ » (ياقوت طبع مرجليوث جـ ١ ص ٥٩ س ٧ — ٩) وأرجح من هذه الرواية بكثير الرواية القديمة (الفهرست ص ٦٢ ٢ س ١ ؛ وراجع القفطى ص ٧٧ س ١٤ وما بعده التى تقول بأن العقاب الشديد (القتل) الذى عوقب به السرخسى يرجع إلى إذاعته ما أفضى به إليه الخليفة من أغراض سرية [تتعلق بالقاسم بن عبيد الله وبدر غلام المعتضد] .

من الشك وعدم الثقة والاطمئنان إلى هؤلاء الذين قيل فى أحدهم :

فارقت علم الشافعى ومالك   وشرعت فى الإسلام رأى دقلس[١]

وما أسهل ما يتهم رجل مثل على بن عبيدة الريحانى، وهو من خاصة المأمون[٢] أو أبى زيد البلخى بالزندقة[٣]، لا لشىء إلا لأنهما فى كتبهما يتجهان اتجاهاً فلسفياً[٤].

وكلما ازدادت شوكة أهل السنة المتشددين، كلما كان عدم الثقة لدى البيئات الدينية فى شرق الإسلام بإزاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشد وأعنف وأقدم مثل لذلك ما شعر به الكندى الفيلسوف من قلق وخوف بعد عودة سلطان أهل السنة فى عهد المتوكل. ولكن هذه المضايقات لم تفلح لحسن الحظ فى أن تجعل العناية المستمرة بهذه العلوم تضيع سدى.

ولم يكن هذا النحو من عدم الثقة خاصاً بالأبحاث الفلسفية بمعناها الدقيق وحدها.

فإنا نرى الغزالى يشكو[٥] من أن رجال الدين ينفرون من علوم كالحساب والمنطق نفوراً طبيعياً، لا لشىء إلا لأنهما من علوم الفلاسفة الملحدين، مع أنها لا تتعرض للمذاهب الدينية أدنى تعرض إن بنفيها أو

---

(١) نحن نصحح كلمة «رقلس» الموجودة فى النص، والتى رأى مرجليوث أنها اسم برقلس محرفا، بكلمة «دقلس»؟ راجع فيما يتعلق بتصحيفات اسم أمبادوكليس فى المؤلفات الشرقية ما كتبه د. كوفمن D. Kaufmann تحت عنوان «دراسات حول سليمان بن جبرول». *Studien über Salomon ibn Gabirol*، بودابست سنة ١٨٩٩ ص ٤، وراجع «مجلة الجمعية الشرقية الألمانية» المجلد رقم ٦٤ ص ٣٦٢ س ٢٧.

(٢) ياقوت، طبع مرجليوث جـ ٢ ص ٣٣ س ١٢.

(٣) الفهرست ص ١١٩ س ١٣ : «يسلك فى تصنيفاته وتأليفاته طريق الحكمة، وكان يرمى بالزندقة».

(٤) الكتاب السابق ص ١٣٨ س ١١.

(٥) سنرى فيما بعد أن الغزالى فى أحد كتبه المتأخرة، لايعتبر، هذا النحو من عدم الثقة خاليا من كل مبرر يبرره.

بإثباتها (١). فاسم « الفلسفة » هو وحده الذى ينفرهم من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم ، مهما كان أمر هذا الاتصال . ومثلهم فى هذا مثل من يخطب فتاة جميلة ، فإذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود أو السودان المستقبحين نفر الطبع عنها لقبح الاسم » وهو يأخذ عليهم هذا العناد والإصرار على تجنب علوم الأوائل ومعارضتها ، ويعده خطأ منهم بالقدر الذى هم به محتاجون فى علومهم الخاصة إلى علمى الهندسة والمنطق (٢) .

ولا نستطيع أن نعتبر المحاولة التى قام بها المرسى (٣) المفسر ، أحد معاصرى ياقوت ، من أجل التدليل على أن القرآن قد تضمن الحث على تعلم علوم الأوائل حتى المنطق منها والرياضيات والطب والفلك وأشباهها ، كما تضمن الإشارة إلى مختلف أنواع الحرف وفروع الصناعات : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » (٦ : ٣٨) (٤) ، نقول لا يمكننا أن ننظر إلى هذه المحاولة إلا باعتبارها خاطراً لطيفاً لا أكثر ولا أقل .

أما المسلم الصالح فعليه أن يتجنب هذه العلوم أشد التجنب باعتبارها خطراً على الدين . ومن ثم لذ للناس القول بأن النبى إنما عنى هذه العلوم حين

---

(١) « معيار العلم » (طبعة القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩) ص ١١٧ : « وحتى أن علم الحساب والمنطق الذى ليس فيه تعرض للمذاهب بنفى ولا إثبات إذا قيل إنه من علوم الفلاسفة الملحدين نفر طباع أهل الدين عنه » .

(٢) « المنقذ » (فى مجموعة طبعة القاهرة ، بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٠٩) ص ٢٩ س ٩ : « اعترضوا بمجاحدة علم الهندسة والمنطق وغير ذلك مما هو ضرورى لهم » .

(٣) نقصد به من بين حاملى هذه النسبة العديدين محمد بن عبد الله بن أبى الفضل المتوفى سنة ٦٥٥ هـ ، الذى ألف تفسيراً كبيراً (السيوطى ، « طبقات المفسرين » ، طبع مورزنجه Meursinge [ليدن سنة ١٨٣٩] ، تحت رقم ١٠٤ نقلا عن كتاب إرشاد الأريب لياقوت) وقد ذكره السيوطى فى ثبت المصادر التى أخذ عنها باعتباره مؤلفا لتفسير انتفع به كثيرا ، دون أن يورد اسم هذا التفسير ، راجع بروكلمن جـ ١ ص ٣١٢ ، غير أنه لا يظهر أهميته كمفسر .

(٤) راجع ما نقله السيوطى من تفسير المرسى ، فى كتابه « الإتقان » (طبعة القاهرة سنة ١٢٧٩ بالمطبعة الكستلية جـ ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩ (الباب الخامس والستون) .

سأل ربه أن يعيذه « من علم لا ينفع » ، « أعوذ بالله من دعاء لا يُسمع وقلب لايخشع وعلم لا ينفع » [١] . ونرى الماوردى (المتوفى سنة ٤٥٠هـ) — وهو فى ميدان الفقه عقلية منظمة وفى ميدان التفكير الدينى معتزلى [٢] — يحذر الناس بصراحة من أن يعتبروا أقوال النبي الدينية التى يحث فيها على طلب العلم حثاً قوياً تتعلق بعلوم أخرى غير العلوم الشرعية ، كالعلوم العقلية أو العقليات [٣] . كما نرى أن تقى الدين بن تيمية الحنبلى لايريد أن يفهم من لفظ علم إلا العلم الموروث عن النبى ، فإن ما عداه إما أن يكون غير نافع ، وإما أن لا يكون علماً مطلقاً ، وإن سمى بهذا الاسم [٤] .

والرأى الذى يقول به متوسط المتكلمين السنيين هو ، كما يلخصه ابراهيم ابن موسى الشاطبى (المتوفى سنة ٧٩٠) أن الجدير وحده بالتحصيل من العلوم هو تلك العلوم التى تـكون ضرورية ظاهرة النفع للأعمال الدينية ، وما سوى ذلك فعديم الفائدة ، قد بينت التجربة العادية أنه يؤدى إلى الخروج عن الصراط المستقيم [٥] ؛ وهو يفرق فى نطاق علوم الدين نفسها بين المعارف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية التى ليس لها من قيمة إلا أن

---

(١) صحيح مسلم جـ ٥ ص ٣٠٧ ، أما البخارى فلايورد هذا الحديث ؛ ومسند أحمد يورده فى صيغة إيجابية جـ ٦ ص ٣١٨ على هذا النحو «وإنى أسألك علما نافعا ، وعملا متقابلا ، ورزقا طيبا » .

(٢) راجع مجلة « الإسلام » Der Islam جـ ٣ ص ٢١٧ .

(٣) أدب الدنيا والدين (طبعة استامبول سنة ١٣٠٤) ص ٢٥ ، وراجع « إذا رمت تفصيلا أكثر ، بحثى فى « كتاب معانى النفس » (برلين سنة ١٩٠٧ ، أعمال الجمعية الملكية للعلوم فى جيتنجن المجلد رقم ٩ ، العدد رقم ١) ص ٦٠ منه .

(٤) « مجموعة الرسائل الكبرى » (القاهرة ، المطبعة الشرفية سنة ١٣٢٤) جـ ١ ص ٢٣٨ : « العلم الموروث عن النبي صلعم هو الذى يستحق أن يسمى علما . وماسواه إما أن يكون علما فلا يكون نافعا ، وإما أن لايكون علما ، وإن سمى به . ولئن كان علما نافعا فلا بد أن يكون فى ميراث محمد صلعم » .

(٥) « كتاب الموافقات » (قازان سنة ١٩٠٩) جـ ١ ص ٢٦ : « وهو مشاهد فى التجربة العادية . فإن عامة المشتغلين بالعلوم التى لاتتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم » .

تكون للزينة[١] فحسب. وهم وصفوا علوم الأوائل بأنها «علوم مهجورة[٢]» و «حكمة مشوبة بكفر»[٣]، لأنها تؤدى فى النهاية إلى الكفر، أعنى إلى التعطيل، أى تجريد ذات الله من كل حسنة إيجابية[٤] وأتوا بالبينة على ذلك بأن ضربوا امثلا بواحد كعبدالله بن ناقيا[٥] (المتوفى ببغداد سنة ٤٨٥) وهو شاعر وصاحب مقامات أدبية مشهورة. فقد أفضت به تلك العلوم إلى التعطيل[٦]، ومحاربة قواعد الدين[٧]؛ أو برجل كأحمد النهرجورى (فى نهاية القرن الرابع، وبداية القرن الخامس) اللغوى الشاعر الموصوف بالقبح والقذارة، فقد كان واسع الاطلاع فى علوم الأوائل وملحداً لم يستتر

---

(١) الكتاب السابق ص ٤٥ فى أسفل: «من العلم ما هو من صلب العلم؛ ومنه ما هو من ملح العلم؛ ومنه ماليس من صلبه ولا ملحه».

(٢) الذهبى فى ترجمة ابن رشد، التى أوردها رينان فى كتابه «ابن رشد ومبادؤه» (الطبعة الرابعة بباريس سنة ١٨٨٢) ص ٤٥٨ س ٤ — س ٣ من أسفل: «ونسب إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل». ويقول السيوطى فى «بغية الوعاة» (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٢٢٤ عن حسن بن على القطان (طبيب من مرو، توفى سنة ٥٤٨): «وكان فاضلا، عالما باللغة والأدب والطب وعلوم الأوائل المهجورة، وكان ينصر مذهبهم ويميل إليهم». قارن بذلك: «العلوم الرديئة» فى أول النص الثانى الملحق بهذا البحث.

(٣) ياقوت، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٤٨ س ٣.

(٤) «مجموعة نصوص تتعلق بتاريخ السلجوقيين»، طبع هوتسما ج ١ ص ٨٩ س ١١. *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*

(٥) راجع فيما يتعلق بمقاماته ماكتبه هبوار فى «المجلة الأسيوية» سنة ١٩٠٨ عدد رقم ٢ من ص ٤٣٥ إلى ص ٤٥٤، وبخاصة ص ٤٣٩ فى أعلاها.

(٦) السيوطى فى الكتاب المذكور ص ٢٩٢: «وكان ينسب إلى التعطيل، ومذهب الأوائل، وصنف فى ذلك مقالة»؛ ويذكر له ياقوت، طبع مرجليوث ج ٢ ص ١٦٢ س ٦ (حيث تصحح «باقيا» الموجودة فى النص، و«ناميا» الموجودة فى الاختلاف فى القراءة بكلمة «ناقياء») كتابا اسمه «ملح الممالحة»؛ راجع ملحوظة أدبية شائقة له فى ج ٥ ص ٢١٨ س ٤ من أسفل، فى الكتاب المذكور.

(٧) ابن الأثير، «الكامل» فى أخبار سنة ٤٨٥ (طبعة بولاق ج ١٠ ص ٨١): «يطعن على الشرائع».

معتقداته الإلحادية[١] . فكأن الاشتغال بهذه العلوم يسير جنباً إلى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين وبدراسته . وثمت شخص ثالث هو ابن ثابت ابن سابور من بادرايا (توفى سنة ٥٩٦) أقام ببغداد ، وانتفع الناس بعلمه الغزير المتنوع ، واستطاع الوصول إلى الخليفة الناصر ، وأصبح وثيق الصلة به من بعد . وقد عنى هذا الخليفة ، كسائر الخلفاء العباسيين المتقدمين عليه منهم والمتأخرين[٢] ، عناية شديدة بأن تكون له مشاركة فى العلوم الشرعية ، وأن يكون فى الحديث مثلا راوية ثقة تروى عنه الأحاديث . وهو الذى أجاز أبا الفضل الأردبيلى (المتوفى سنة ٦٥٦) فى أن يروى ما تلقاه عنه من أحاديث[٣] . وألقى دروساً فى شرح مسند أحمد بن حنبل ، وأجاز ابنه وأربعة علماء حنابلة سمح لهم بالاختلاف إلى هذه الدروس ، وأذن لهم برواية مسند ابن حنبل عنه بالإجازة[٤] . ونعود إلى ابن ثابت فنقول إنه أشرك الخليفة الطلعة الشغوف بالعلم فى علوم الأوائل ، وعن هذا الطريق جرّه إلى الاستخفاف بالعلوم الشرعية التى عنى بها الخليفة من قبل ، وكان فيها حاذقاً بارعاً (« وهون عليه علم الشرائع ») . فليس عجيباً إذاً أن يتهم ابن ثابت نفسه فى دينه[٥] ، ولعله لم يكن صدفة واتفاقاً أن يهدى شهاب الدين عمر السهروردى المتصوف كتابه الذى حمل

---

(١) ياقوت . الكتاب المذكور ج ٢ ص ١٢٠ س ١٢ : « وكان . . . سيء المذهب ، متظاهرا بالإلحاد ، غير مكاتم له . . . وكان قوى الطبقة فى الفلسفة وعلوم الأوائل » .

(٢) راجع كتابى « دراسات إسلامية » ج٢ ص٦٦ ، تعليق رقم ٤ *Muhamm. Studien*

(٣) السبكى ، « طبقات الشافعية » ، ج ٥ ص ١٥٤ .

(٤) ابن رجب ، « طبقات الحنابلة » (مخطوط بمكتبة الجامعة بليبتسك تحت رقم ٣٧٥ برمز D C وبرقم ٧٠٨ فى فهرست فولرز) الورقة ١٤٨ ا : « وكان الخليفة الناصر لما أذن لولده الظاهر برواية مسند الإمام أحمد عنه بالإجازة ، وأذن لأربعة نفر من الحنابلة بالدخول عليه للسماع ، كان عبد العزيز هذا منهم » .

(٥) « وكان متهما فى دينه » ، هكذا يقول عنه ياقوت (طبع مرجليوث ج ٦ ص ٢٠٨ ولعله استقى هذا من مصدر حنبلى .

فيه على الفلسفة اليونانية حملة شعواء ، ونعنى به كتاب « كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية » ، إلى الخليفة الناصر (١). وإن لهذا المتصوف كتاباً آخر هاجم فيه الفلسفة عنوانه « أدلة العيان على البرهان فى الرد على الفلاسفة بالقرآن » (٢) . فكأن كل من يظهر أية عناية بعلوم الأوائل إذاً سرعان ما يتهم فى دينه (٣) . وكان حرص أهل السنة ، وخصوصاً الحنابلة

---

(١) بروكلمن ج ١ ص ٤٤٠ .

(٢) ذكره أبو الإخلاص الغنيمى فى كتابه « رسالة فى بيان ألويته صلعم » (مخطوطة لاندنبرج ، جامعة ييل Yale) ورقة رقم ١٠ ب .

[نلاحظ أن مؤلف هذا البحث قد أخطأ فى ترجمته لعنوان هذا الكتاب . فقد ترجمه هكذا "Beweise des Augenscheines für die Demonstration in bezug auf die Wiederlegung der Philosophen durch den Koran" أى «أدلة البصر من أجل البرهنة فيما يختص بالرد على الفلاسفة بالقرآن» وهى ترجمة غير صحيحة فضلا عما فيها من غموض . والخطأ فيها يرجع إلى أن المؤلف فهم كلمة « عيان » بمعنى إبصار العين ، وليس إلى هذا المعنى قصد السهروردى فى هذا السياق . وإنما « العيان » هنا مأخوذ بالمعنى الذى لهذه الكلمة عند الصوفية ، أى بمعنى الكشف والذوق . وهذا ظاهر من مقابلة « العيان » بـ « البرهان » . والمؤلف لم يدرك أن « العيان » هنا يقابل « البرهان » ، ويعارضه . والواقع أن الصوفية يعارضون البرهان ، الذى هو أداة المعرفة عند الفلاسفة ، بالعيان ، الذى هو أداة المعرفة عند المتصوفين . راجع مثلا مايقوله قطب الدين الشيرازى فى « شرحه لحكمة الإشراق » للسهروردى (طبعة طهران سنة ١٣١٣هـ) ص ٢٦ س ٩ — ١٠ : « أصل القواعد الإشراقية ومأخذها هو الكشف والعيان ، وأصل قواعد المشائين البحث والبرهان » . فكأن معنى عنوان كتاب السهروردى هو ما يأتى : حجج المعرفة الذوقية على المعرفة المنطقية فيما يتعلق بالرد على الفلاسفة بالقرآن . وطبيعى أن تكون كلمة « عيان » هنا بمعنى « كشف » و « ذوق » فيما يضاد « البرهان بمعنى » المنطق ، مادام هذا كلام السهروردى المتصوف ، صاحب فلسفة الإشراق] .

ليس هو الشيخ المقتول بل صاحب عوارف المعارف راجع جملة شبيهة بهذه الجملة على النحويين فى العصور الوسطى المسيحية عند بطرس دميانى (أورده جلسون فى « الفلسفة فى العصور الوسطى » ، طبعة باريس سنة ١٩٣٠ ص ٣٧)

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ١١٦ ، السطر قبل الأخير : وقدح فى دينه . ومن العجيب أنه وجد أناس يقولون عن النحويين ، وهم مع ذلك أصحاب علم يعترف رجال الدين بأهميته كعلم مساعد ، إنهم فى الغالب ليسوا متدينين : « وقل مايكون النحوى ديّناً » ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ٢٢٥ ، س ٨ من أسفل (عن السمعانى) . ولعل هذا راجع إلى أن المتدينين يعتقدون أنهم يرون فى اللغويين والنحاة كبراً وغطرسة . وهذه الملاحظة أخذها أبو طالب المكى (المتوفى سنة ٣٨٦ ، « قوت القلوب » [القاهرة سنة ١٣١٠] ج ١ ص ١٦٦) عن أحد أساتذته فقال : ، وذكرت العربية عند القاسم بن المخيمرة فقال أولها =

طبعاً ، على تعقب الملحدين يتجه إلى الكشف عن هؤلاء الملحدين حتى بين المشتغلين بعلوم الدين ممن يتبعون مذهباً معيناً من مذاهب الفقه . ويذكرون كمثال لرجال الدين المتأثرين بالعلوم اليونانية ، وكأنهم يريدون بهذا المثال التحذير ، إسماعيل بن على بن حسين الأزجى البغدادى الحنبلى (ولد سنة ٥٤٩ ، وتوفى سنة ٦١٠) ، تلميذ أبى الفتح بن المنّى الحنبلى المحدّث (المتوفى سنة ٥٨٣) الذى يعتبر من أكبر أئمة الحنابلة وحلقة رئيسية من حلقات سلسلة الفقهاء الحنابلة[١] . والذى خلفه فى التدريس بالمأمونية هو إسماعيل الأزجى الذى قام بالتدريس أيضاً فى جامع القصر ، حيث كان يجتمع شيوخ الدين يتذاكرون المسائل ويتبادلون الآراء ؛ كما عنى أيضاً بإلقاء دروس فى بيته ، كان يقبل على سماعها الكثيرون . والناس يشيدون بما كان له من قدرة فى الفقه فائقة ، ومعرفة بالخلافيات واسعة ، ومهارة فى الأصولين

= كبر وآخرها بغى . وقال بعض السلف : النحو يذهب الخشوع من القلب . وقال آخر : من أحب أن يزدرى الناس كلهم فليتعلم العربية) . ويدل على ما كان ثمت من سخط على تحذلق النحاة ، والى فعل عكسى جدلى ضد غرورهم بأنفسهم ، ذلك الغرور الذى عبروا عنه فى مقطوعاتهم الهجائية وعباراتهم المأثورة ، تقول يدل على ذلك هذا القول المأثور : (من أكثر من النحو حمقه) (راجع « محاضر جلسات أكاديمية ڤينا SBWA » المجلد رقم ٧٢ [سنة ١٨٧٢] ص ٥٨٨) . ويروى عن عبد الله بن تبان المالكى المشهور (المتوفى سنة ٣٧١ أنه قال : خذ من النحو ، فدع ؛ وخذ من الشعر ، فأقل ؛ وخذ من العلم فأكثر . فما أكثر أحد من النحو الى حمقه ؛ ولا من الشعر إلا أرذله ، ولا من العلم إلا شرفه » (ابن فرحون ، الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب » ، طبع فاس ص ١٤٢) . وهناك من يقولون إن غالبية النحويين تميل الى التشيع لعلى (المقرى ج ١ ص ٨٢٩ س ١٣) . ولعل هذا راجع الى أن مايروى عن نشأة النحو العربى فيه ميل الى على ؛ راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ٤٩٢ .

(١) راجع ابن رجب ، الكتاب المذكور ، ورقة رقم ٨٠ ب ، تحت اسم : نصر بن فتيان بن مطر ... أبو الفتح ابن المنى ، ناصح الإسلام : « وفقهاء الحنابلة اليوم فى سائر البلاد يرجعون إليه والى أصحابه . قلت : والى يومنا هذا الأمر على ذلك . فإن أهل زماننا ومن قبلهم ، إنما يرجعون فى الفقه من جهة الشيوخ والكتب إلى الشيخين موفق الدين المقدسى ومجد الدين ابن تيمية الحرانى . فأما الشيخ موفق الدين فهو تلميذ ابن المنى ، وعنه أخذ الفقه . وأما ابن تيمية فهو تلميذ أبى بكر محمد الحلاوى » .

(أصول الفقه ، وأصول الكلام) والجدل ، إلى جانب إشادتهم بحسن إلقائه وبراعته فى المناظرة ، ولهذا فإن مترجمه يصفه بأنه فى جميع هذه الأشياء « أوحد زمانه » . وكان له فى كل هذه المعارف والعلوم تلاميذ كثيرون ، وألف الكثير من الكتب . وقد أولاه الخليفة الناصر عطفه ورعايته ، وأسند إليه المناصب الرفيعة ، ولكنه لم يحقق فيها مع ذلك ما كان ينتظر منه وما وضع فيه من رجاء . وكان من بعد ناظراً فى ديوان الطبق مدة من الزمان يسيرة ، إلا أنه لم يكن فيه حميد السيرة «فعزل واعتقل مدة بالديوان ثم أطلق ولزم منزله » . أما عن موقفه من الدين فيتحدث ابن النجار[١] (المتوفى سنة ٦٤٣) على النحو الآتى : « قال [أى ابن النجار] ولم يكن فى دينه بذاك [أى لم يكن صحيح الإيمان] . ذكر لى ولده أبو طالب عبد الله فى معرض المدح أنه [أى أباه] قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطبيب النصرانى ، ولم يكن فى زمانه أعلم منه بتلك العلوم . وأنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصارى . قال [أى ابن النجار] وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وأرسطاليس . قال وسألت بعض تلامذته الخصيصين به عن ذلك ، فما أثبته ولا أنكره . وقال كان متسمحاً فى دينه ، متلاعباً به . ولم يزد على ذلك . قال وكان دائماً يقع فى الحديث وفى رواته ، ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معانى الحديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ؛ ويذمهم ويطعن عليهم » .

واستفتى فى أمر رجل يهودى ببغداد تزوج بمسلمة وأولدها ولدين ، فخشى اليهودى العقاب عن هذا الزواج غير المشروع فأسلم . (فالمسألة هى : ما الحكم فى أمر هذا الرجل ؟) . فأفتى اسماعيل بأن قال إن « الإسلام يجبّ ما قبله[٢] » .

---

(١) هو الذى كتب ذيلا « لتاريخ بغداد » للخطيب البغدادى ؛ راجع بروكلمن ج ١ ص ٣٦٠ ، وراجع ا . أمار فى « المجلة الأسيوية » سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٢٤١ .

(٢) حديث للنبى ؛ راجع « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ١٥١ السطر الأخير .

(أى أن الدخول فى الإسلام يمحو ما ارتكب من ذنب من قبل) .[١]

فكل انحراف عن طريق رجال الدين الرئيسى كان القوم يعزون السبب فيه إلى علوم الأوائل ، إذا كان صاحب هذا الانحراف قد اتصل بها عن قرب أو عن بعد . فتاج الدين السبكى يرى أن السبب الذى جرّ الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن هو هذا المقدار الضئيل الذى عرفه من علوم الأوائل[٢] ويذكر لنا أن العوام (أى الرأى العام) يرجعون أقوال الغزالى فى مسائل كثيرة بما لا يتفق ومذهب أهل السنة فى عصره — والغزالى لم يستطع مطلقاً أن يتحلل من ماضيه الفلسفى ، على الرغم بما له من أقوال تناقض ذلك[٣] — نقول إنهم يرجعون هذه الأقوال إلى تأثره بمذهب الأوائل.[٤]

فلا عجب إذاً أن نرى واحداً من الحنابلة المتعصبين مثل الذهبى يعقب على المدح الكثير الذى سخا به على علم القاسم بن أحمد بن موفق اللورقى (المتوفى سنة ٦٦١) بقوله : فياليته ترك الاشتغال بعلوم الأوائل ، فما هى إلا مرض فى الدين ، أو هلاك . فقلّ من نجا منهم (أى من المشتغلين بها)[٥]» . ومثل هذا الرأى لا يقول به هذا الحنبلى المتعصب وحده فحسب ، بل إنا نرى أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠) ، أحد رجال الزيدية وممن كتب كثيراً فى فروع شتى كأصحاب دوائر المعارف ، وهو فى اتجاهه الدينى الفلسفى معتزلى ، وله فى هذه الفرقة مختصر تاريخى عظيم الفائدة ، نقول

---

(١) ابن رجب ، الكتاب المذكور (راجع النص بأكمله فى النص رقم ١٠ من النصوص الملحقة بهذا البحث) .

(٢) « طبقات الشافعية » جـ ١ ص ٢١٨ س ٢ : «وجره القليل الذى كان يدريه من علوم الأوائل إلى القول بخلق القرآن » .

(٣) راجع كتابى « محاضرات فى الإسلام » ص ١٩٨ (١٦ : ١) *Vorlesungen über den Islam* .

(٤) « طبقات الشافعية » جـ ٤ ص ١١٠ س ١٧ : «ينسبون ذلك إلى مذهب الأوائل» .

(٥) أورده السيوطى فى « بغية الوعاة » ص ٣٧٥ .

نرى ابن المرتضى عند ذكره لأبى الحسين البصرى (المتوفى سنة ٤٣٦) [١] بعـــد أن سرد أسماء كتبه يقول إن أصحاب أبى هاشم أخذوا عليه شيئين . « أحدهما أنه دنس نفسه بشىء من الفلسفة وكلام الأوائل . . . . الخ[٢] » .

وكان طبيعياً من أجل هذا كله أن يطالب أهل السنة الشباب الراغبين فى العلم أن يتجنبوا الاتصال بأمثال هؤلاء (المشتغلين بعلوم الأوائل) قدر المستطاع ، وأن يتجنبوا خصوصاً ما يجرونه عليهم من خطر محقق كأساتذة فيروى أبو سعد بن السمعانى ، أحد كتاب التراجم ، أنه استمع إلى دروس على بن عبد الله بن أبى جرادة (المتوفى حوالى سنة ٥٤٠) أثناء رحلته الدراسية إلى حلب . فذات مرة رآه بعض الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ ، فسأله عن سبب زيارته له . فلما أخبره السمعانى بأنه كان يسمع الحديث من ابن أبى جرادة ، غضب الرجل الصـــالح غضباً شديداً وقال : « ذاك يقرأ عليه الحديث ! » قلت « ولم ؟ هل هو إلا متشيع يرى رأى الحلبيين ؟ » فقال لى : « ليته اقتصر على هذا ، بل يقول بالنجوم ، ويرى رأى الأوائل [٣] » .

فإذا كانت الحال على هذا النحو ، فمن السهل أن نفهم كيف أن الـكثير ، ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة ، كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية ، مظهرين اشتغـالهم بها تحت ستار علم من العلوم الحسنة السمعة . وأوضح مثال لهذا ، وإن لم يكن هو المثال الوحيد ، محمد بن على بن الطيب (المتوفى سنة ٤٣٦) . فيذكرون عنه أنه « كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل[٤] » ، إلا أنه خشى أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف ، فأخرج مذهبه فى صورة المذاهب الـكلامية ، التى لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل

---

(١) راجع مجلة « الإسلام » Der Islam المجلد رقم ٣ ص ٢١٦ السطر الأخير .

(٢) المعتزلة ص ٧١ س ٢ .

(٣) راجع مقالة زوبرنهيم Sobernheim ، « الشيعة فى حلب » ، فى مجلة « الإسلام » المجلد رقم ٦ ص ٩٥ وما بعدها .

(٤) ياقوت ، طبع مرجليوث جـ ٥ ص ٢٤٤ فى أسفل .

السنة فى عصره هى الأخرى . ولكنها كانت على كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصريحة لأنها على الأقل قد نمت فى تربة إسلامية [١] .

ومن أجل هذا كله فقد كان مما يثير الغبطة ويبعث على الرضا ، أن يقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها ، وأنكر هداته الروحيين الذين استهداهم طوال محياه . فيروى مثل هذا فى لهجة يمازجها سرور المنتصر الظافر ، عن عالم كفيف البصر ، هو حسن ابن محمد بن نجاء الأربلى (المتوفى سنة ٦٦٠) ، الذى عاصر ابن خلكان ، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة . كان حسن هذا فيلسوفاً رافضياً ، وفى داره بدمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وأتباع الفلسفة كى يأخذوا عنه ويتعلموا منه . فيروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هى : « صدق الله العظيم ، وكذب ابن سينا [٢] » .

وطبيعى أن يلازم عدم ثقة رجال الدين بمن يشتغلون بعلوم الأوائل كراهيتهم للكتب التى تتضمن هذه العلوم . بل كان ممكناً بسهولة أن يؤدى مجرد اقتنائها إلى اتهام صاحبها بميله إلى الزندقة . ولعل الجاحظ يشير إلى أمثال هذه الكتب ، حين يذكر من بين الأشياء التى تخفى بعناية عن عيون الناس ، إلى جانب « الشراب المكروه » ، « الكتاب المتهم » [٣] . وكان على النساخ المحترفين ببغداد سنة ٢٧٧ هـ أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أى كتاب فى الفلسفة [٤] .

وفى درس عام ألقاه عبد القادر الجيلانى المتصوف الكبير (توفى سنة ٥٦١ هـ)

---

(١) القفطى ، طبع لبرت ص ٢٩٣ س ٢٠ : « كان إماما عالما بعلم كلام الأوائل ... وكان يتقى أهل زمانه فى التظاهر به ، فأخرج ماعنده فى صورة متكلمى الملة الإسلامية » .

(٢) السيوطى ، « بغية الوعاة » ص ٢٢٦ كذلك يدعى الذهبى ، وهو حنبلى متعصب أن أبا المعالى الجوينى (أستاذ الغزالى) ندم ، وهو على فراش الموت ، على اشتغاله بعلم الكلام ، وأن آلام علته سببها هذه الدراسة الآثمة ، أورده أبو المحاسن فى تاريخه ، طبع پوپر Popper المجلد الثانى ، جـ ٢ ، ص ٢٧٧ ، س ١٠ .

(٣) الجاحظ ، « البخلاء » ، طبع فان فلوتن ص ٨٧ س ٢ .

(٤) ابن الأثير ، أخبار سنة ٢٧٧ (طبعة بولاق جـ ٧ ص ١٦٢) . وكان هذا القرار =

حمل على أحد القضاة لا لشيء إلا لأنه سمح بأن تكون فى مكتبته مؤلفات الفلاسفة العرب [١] . وثمت مسألة لا تخلو من الفكاهة، وتلك مسألة الأمر بإحراق كتب الأوائل التى كانت عند عبد السلام بن عبد الوهاب الملقب بركن الدين (المتوفى سنة ٦١١)، حفيد هذا المتصوف الحنبلى الكبير (عبد القادر الجيلانى) لأنها كانت تشتمل على إلحاديات . وكانت محاكمته عملا من أعمال الانتقام الذى قام به الوزير ابن يونس ، لأن « ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره ، فكانوا يؤذونه غاية الأذى ». وكان عبد السلام رقيق الدين فاسقاً ، حتى كان أبوه يداعبه بموقفه بإزاء الدين ويتهكم عليه . ولما كان عبد السلام غير ضابط للسانه ، فيبدو أنه لم يكن يخفى آراءه ومعتقداته . ويظهر أنه كان لمؤامرات خصمه أبى الفرج بن الجوزى المشهور دخلٌ فى أن عبد السلام بوجه خاص كان هو المقصود من الاضطهاد الذى لحق أسرة الصوفى الكبير (الجيلانى) — فقد زج بالكثير من أفرادها فى سجون واسط .

ولما فتشت داره وجد فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا ، وكتب فى السحر والنارنجيات وعبادة النجوم ، مما عنيت به الأفلاطونية المحدثة الشرقية المضمحلة ، وصلوات موجهة إلى الكواكب [٢] وأشباه ذلك وكلها مكتوبة بخط عبد السلام . فاستدعى عبد السلام وعبثاً حاول تبرئة نفسه بقوله إنه لا يؤمن بهذه الأشياء وإنما هو نسخها ليرد عليها فحسب ، فقد أمِرَ بإحراق كتبه ، ولأجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجاور لجامع

= يشمل كتب الكلام أيضا .

(١) أورده مرجليوث ، « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » سنة ١٩٠٧ ص ٢٧٤ السطر الأخير .

(٢) راجع بحث دى خويه الذى ظهر فى « أعمال المؤتمر السادس للمستشرقين » ، سنة ١٨٨٣ ، الجزء الثانى ، القسم الأول (ليدن سنة ١٨٨٥) ، ص ٢٩٢ ، ٣٠٠ وما يليها .

الخليفة ، وجلس القضاة والعلماء ومن بينهم ابن الجوزى — على سطح المسجد وتجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام المسجد فى صفوف ، وألقيت الكتب من فوق سطح المسجد ، فى النار . وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتاباً ، ويقول — كل هذا وعبد السلام نفسه حاضر — العنوا مَنْ كتب هذه الكتب ، ومن اعتقد بما جاء فيها ، فكان العامة يصيحون باللعن حتى تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه ، بل وإلى الإمام أحمد وكانت غضبة (على الكفار والملحدين) ولا غضبة يوم بدر . وقيلت الأشعار فى هجاء هذا الملحد ، فيها تهكم وسخرية من عبادة النجوم .

وحكم على عبدالسلام بأنه فاسق ، وجرد من طيلسان العلماء ، وزُجّ به فى السجن ، وأخرجت مدرسة عبد القادر من يده ، وأسندت إلى ابن الجوزى. فلما أطلق سراحه بعد مدة من الزمن ، شهد كتابة بأن الإسلام حق وأنه مسلم مؤمن وعدد ضلالاته السابقة . ولما سقط ابن يونس ، ردت إليه المدرسة التى انتزعت من يده من قبل . وهنا كان على ابن الجوزى أن يتقهقر وبسعى من عبد السلام قبض عليه ، وأرسل إلى واسط ، وزج به فى السجن هناك . ولكن أطلق سراحه بعد خمس سنوات بتوسط من والدة الخليفة ، ودخل بغداد وسط فرح الجمهور ، أما عبد السلام فقد أمضى بقية حياته فى رضى من الخليفة تارة ، وسخط تارة أخرى (١) .

ولما تولى المستنجد الخلافة ورغب فى القضاء على ما كان فى الإدارة من سوء وفساد ، قبض على أحد القضاة ، وكان بئس الحاكم ، وأخذ منه مالا كثيراً . وأخذت كتبه فأحرق منها فى الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة . فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا ، وكتاب إخوان الصفاء . وما يشاكلها (٢)».

---

(١) ابن رجب ، الكتاب المذكور ورقة رقم ١١٦ ا وما بعدها ، وهو النص رقم ٢ من النصوص الملحقة بهذا البحث .

(٢) ابن الأثير أخبار سنة ٥٥٥ (طبعة بولاق جـ ١١ ص ١٠٤) .

— ٢ —

وكان طبيعياً أن تتجه كراهية أهل السنة أولاً وبالذات إلى إلهيات أرسطو، لأن مقدماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام، على الرغم مما بذله الفلاسفة الإسلاميون من عدة محاولات للتوفيق بين كلتيهما. ولم يقف الأمر عندها بل تعداها إلى ما هو تمهيد لها ومقدمة، فكان بدوره موضع الكراهية من نفوس أهل السنة إذ لم يكن في وسعهم إلا أن يخافوا أن تكون هذه العلوم، التي لا تتعرض للدين في جوهرها، قادرة على الإغراء بالتقدم في طريق الفلسفة.

وأول هذه العلوم الرياضيات. أما الحساب فلم يكن لأحد أن يذمه إلا قليلا جداً، لأن الاشتغال به من مستلزمات علم الفرائض، فالشريعة إذاً تقضي بتعلمه. والحسابات المعقدة التي يفترضها ممارسة هذا الفرع من فروع التشريع، تجعل الحساب علماً مساعداً للخبراء في التوريث، لا يمكن لهم أن يستغنوا عنه. ولهذا فإن من المعتاد أن يوصف الواحد منهم بوصف «الفرضي الحاسب»، أي العالم بأحوال التوريث والعالم بالحساب [١] في آن واحد.

وعلى العكس من ذلك كانت الهندسة على وجه التخصيص من بين العلوم الرياضية مبعثاً لبلبلة خواطر أهل السنة باعتبارها فرعاً مميزاً يحمل طابع علوم الأوائل. فكان القوم يشعرون بشيء من القلق بإزاء الأشكال الهندسية. فهذه هي الأشكال الدائرية المعروفة باسم «دوائر العروض» المستخدمة في

(١) «المجلة الألمانية لنقد الكتب DLZ سنة ١٨٩٦ ص ٧١٩؛ راجع بروكلمن ج ٢ ص ١٦٧ (سبط المارديني)، وراجع الكتاب نفسه ص ٢١١ (أبو العلاء البهشتي). [يشير المؤلف هنا إلى كتاب «وسيلة الطلاب في معرفة الأوقات بالحساب» للمارديني الموجود منه نسخة خطية بعتشن واستامبول (وإلى كتاب «ما لابد للفقيه من الحساب» للبهشتي الموجود منه نسخة خطية بالمتحف البريطاني برقم ١٣٤٦ وفي بتفيا برقم ٦١٠ في ملحق فهرست كتبها].

شرح علم العروض ، نراها قد بدت لسذّج الإيمان فى زمان أبى نواس كأنها زندقة ، وحكم بالخاد واحد كان لديه كتاب فيه رسومات عروضية(١) . وفى العصور المتأخرة أثارت الأشكال الهندسية الموجودة فى أحد كتب ابن الهيثم الفلكية الخوف فى نفس أحد المتعصبين(٢) .

وإنا لنجد رأى أهل السنة فى عصر متقدم ضد الهندسة والبرهان القياسى معاً ، قد عبر عنه فى رسالة هزلية بعث بها أحد ظرفاء بغداد وهو أحمد بن ثوابة (المتوفى حوالى سنة ٢٧٣ — ٢٧٧) إلى صديق له كان قد أرسل إليه معلماً نصرانياً أولا ، ثم آخر مسلماً من بعد ، كى يعلماه مبادىء الهندسة . ففى مستهل هذه الرسالة مباشرة يسخر التلميذ بمبادىء هذا العلم الذى أريد له تعلمه كى يصير زنديقا ، ويلوم صديقه لأنه قذفه بهذين الرجلين من أجل زعزعة إيمانه الدينى بطريقة مُقَنَّعة .(٣) نعم إن الموقف كله قد اخترع اختراعا من أجل الدعابة والمزاح ، إلا أن هذا المزاح وتلك الدعابة تشيران إلى رأى سائد فى طبقات واسعة ، أراد هــذا الماجن العابث أن يسخر بسذاجة إيمانها ويعبث .

وبعد هذا العصر بزمان ليس بالطويل نرى أبا الحسين بن فارس يعبر حقا عن شعور عام موجود فى الدوائر السنية ، حين يتحدث عن خطر الهندسة على الدين . ففى كتابه الذى أهداه إلى الوزير العالم الصاحب بن عبَّاد (وهو من أعداء علوم الأوائل ، كما سنرى بعد حين) ، ونعنى به كتاب « الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها ، يتحدث فى أحـــد مواضعه ، وقد أوضحت هذا الموضع وشرحته من قبل فى كتابى « دراسات إسلامية » جـ ١ ص ٢١٤ ، عما اختصت به العرب من العلوم ، وفيه يرد على هؤلاء الذين

---

(١) الأغانى جـ ١٧ ص ١٨ س ٩ من أسفل .
(٢) القفطى طبع لبرت ص ٢٢٩ .
(٣) ياقوت « الكتاب المذكور ، جـ ٢ ص ٤٦ .

ينكرون على العرب أسبقيتهم فى إيجاد نحو مفصل وشعر موزون ، ويدّعون الأسبقية فى هذا لليونان ، ذاكرين كلاما فيه نسبوه « إلى قوم (فلاسفة اليونان) ذوى أسماء منكرة[1] بتراجم[2] بشعة لا يكاد لسان ذى دين ينطق بها » . والحق أن فضل السبق فى هذا كله راجع إلى العرب ، لا « إلى هؤلاء الذين ينتحلون معرفة حقائق الأشياء[3] من الأعداد والخطوط والنقط ، التى لا أعرف لها فائدة غير أنها ، مع قلة فائدتها ، ترق الدين ، وتنتج كل ما نعوذ بالله منه » .

وبودنا طبعاً أن نستمع إلى ما يقوله الغزالى فى هذا الصدد ، وهو الذى درس الرياضيات ، ولا بد وأن رأيه فى صلتها بالأمور الدينية كان هو الرأى المعتمد . يرى الغزالى أن العلوم الرياضية ، وهى مفيدة فى ذاتها ، لا « يتعلق

---

(١) كثيراً ما أشار خصوم الفلسفة فى أسلوب تهكمى إلى ماتحدثه أسماء الفلاسفة الطنانة المنكرة من روع فى النفوس تجعل الناس ينخدعون بها . فيقول الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » (القاهرة سنة ١٣٠٢) ص ٣ س ١ : « وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسامى هائلة كسقراط وبقراط وأرسطاطاليس وأمثالهم » . وثمت مواضع أخرى أوردت فى « مجلة الدراسات اليهودية » RÉJ المجلد رقم ٥٠ ، تعليق رقم ٣٣ .

(٢) أما أن الفلاسفة قد بهرتهم أسماء (ترجمة معناها اسم) كتب أرسطو وهالتهم ، فهذا ما أخذه عليهم ابن قتيبة فى أدب الكاتب (طبع جرينرت Grünert ص٣ فى أسفلها) وهذه الغرابة يجدها خصوم العلوم اليونانية فى مصطلحاتها كذلك . وأوضح مثال لهذا ما قاله أبو سعيد السيرافى فى المناظرة التى جرت بينه وبين متى بن يونس القنائى الفيلسوف فى قيمة منطق أرسطو (أوردها ياقوت ، الكتاب المذكور ، القسم الأول من الجزء الثالث ص١١٩) ونرى الجاحظ يسخر (« الحيوان » ج ٣ ص ١١) من مصطلحات القائلين بالجوهر الفرد (ولم يكن منهم لأنه كان من تلاميذ النظام) ، راجع (البخلاء) ص ١٣٩ س ١٦ ، (والبيان) ج ٢ ص ٨ س ١٨ . وفى هذه الأحوال كلها استعمل لفظ (هال) كما فعل ابن فارس هنا . كذلك يقول الجاحظ عن المانوية إنهم يريدون أن يهولوا بألفاظهم الغريبة ، فى كتاب الحيوان ج ١ ص ٢٩ س ١٦ : (والتهويل بعمود الصبح الخ) ؛ ثم فى الكتاب نفسه ج ٣ ص ١١٣ س٣ من أسفل يقول (إن الزنادقة أصحاب ألفاظ فى كتبهم وأصحاب تهويل) .

(٣) راجع أيضا ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٣ ص ٤٥ س ٢ ، حيث يذكر أن إقليدس كتب كتابا فيه (أشكال تدل على حقائق الأشياء المعلومة والمغيبة) .

شيء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً ، بل هي أمور برهانية ، لا سبيل إلى مجاحدتها » وعلى الرغم من هذا كله فقد نجمت عنها آفتان [١]. وذلك أن «من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها ، فيحسنُ بسبب ذلك اعتقادُه في الفلاسفة ، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم (الرياضي) ، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ، ويقول : لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم » ! وعبثاً يقال له إن الفلسفة والدين ميدانان من ميادين المعرفة مختلفان ، وإن المرء يمكن أن يكون حاذقاً في أحدهما « دون أن يكون حاذقاً في الآخر ، هذا إلى أن طريقة التدليل عند صاحب الرياضيات غيرها عند صاحب الإلهيات ، فالأول طريقته برهانية ، أما الثاني فطريقته تخمينية . ويعرف ذلك من جرَّب كلام الأوائل في الرياضيات والإلهيات وخاض فيه . فإذا قيل هذا للذي وثق بالفلاسفة ثقة عمياء ، « لم يقع منه موقع القبول ، بل تحمله غلبة الهوى ، وشهوة البطالة وحبُّ التكايس على أن يصرّ على تحسين الظن بهم في العلوم كلها . فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم « فإنها . وإن لم تتعلق بأمر الدين . ولكن لما كانت من مبادىء علومهم ، يسري إليه شرهم وشؤمهم . فقل من يخوض فيه (أي العلم الرياضي) إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى [٢] » .

ثم نرى الغزالي في كتاب آخر يطرد الرياضيات من دائرة العلوم التي يجوز للمسلم أن يشتغل بها طرداً فيه من العنف وعدم التحفظ الشيء الكثير . فهو في أحد كتبه [٣] يتحدث عن آفات المناظرة ، ولا يرضى بأن يكون ما في هذا

(١) سنورد هنا واحدة فحسب من الآفتين اللتين تحدث عنهما .

(٢) « المنقذ » ص ٩ .

(٣) « فاتحة العلوم » (القاهرة ، المطبعة الحسينية ، سنة ١٣٢٢) ص ٥٦ .

الفن من فائدة تشحيذ الخواطر[١] سبباً فى مدح هذه الرياضة العقلية يطغى على ماله من نتائج ضارة ، وما يحدثه من الاتصاف بصفات مذمومة (مثل الكبر والعجب والرياء والمباهاة والحسد الخ) .

« فإن الشىء ، إذا كانت له منفعة واحدة وآفات كثيرة فلا يجوز التعرض لتلك المنفعة الواحدة ، فالخمر مثلا لا شك فى مالها من نفع فى تعديل المزاج وتقوية الطبع وتقوية الدماغ ، والميسر فى تشحيذ الخاطر » ومع ذلك فهما محرمان ، بل الرياضة باللعب بالشطرنج ، يشحذ الخاطر ، فلا يجوز الاشتغال به والتعرض لآفاته ، وكذلك النظر فى علم إقليدس والمجسطى ودقائق الحساب والهندسة والرياضة بها يشحذ الخاطر وتقوى النفس و (مع ذلك) نحن نمنع منها لآفة واحدة وهى أنها من مقدمات علم الأوائل ، ولهم مذاهب فاسدة وراءها . وإن لم يكن فى نفس علم الهندسة والحساب مذهب فاسد متعلق بالدين ، ولكن نخاف منه الانجرار إليه » .

وإلى هذه النتيجة عينها انتهى فى الواقع بعض المتدينين . فيروى مثلا عن رجل اسمه محمد بن يونس البهرانى الأربلى (المتوفى سنة ٥٨٥) ، الذى اشتهر خصوصاً كلغوى ، أنه اشتغل ببعض علوم الأوائل ، وحل شكوك إقليدس وأقبل على دراسة المجسطى لبطليموس إقبالا صادف فيه بعض النجاح[٢] ، ولكنه فى النهاية انتهى إلى أن ثمار هذه العلوم مرّ جناها ، وأنها تفضى إلى غايات مذمومة كلها[٣] .

---

(١) فى « الإحياء » جـ ١ ص ٩٥ س ١٧ ، ، ص ٩٧ يتحدث الغزالى عن « تشحيذ الخواطر » عن طريق علم الكلام ، وراجع أيضا عنوان كتاب « شحذ الفطنة » ؛ ياقوت ، الكتاب المذكور جـ ٢ ص ٧٤ ، السطر السابق على الأخير . كذلك نرى محى الدين ابن العربى يأخذ على الفقهاء فى عصره أنهم يشتغلون بالجدال (ينوون فى ذلك تلقيح خواطرهم) ، (الفتوحات المكية) (القاهرة سنة ١٣٢٩) جـ ٤ ص ٤٥٩ س ١٢ .

(٢) ويقال عن مثل هذا العالم إنه (مجسطى أو إقليدسى) ياقوت ، الكتاب المذكور ، جـ ٢ ص ١٦٠ س ٧ ، راجع وصف الفهرست لأحدهم بأنه (إقليدسى) ، ص ٢٨٥ س ١٢

(٣) السيوطى ، (بغية الوعاة) ص ١٢٤ : (ثم رأى أن ثمرة هذا العلم مُرٌّ جناها ، وعاقبته مذموم أولاها وأخراها) .

— ٣ —[١]

وبينما استطاع الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون أن يوجدوا مجالاً للاعتراف بعلم التنجيم فى داخل الإسلام بقولهم إن « القدر » هو موجبات أحكام النجوم ، و « القضاء » هو علم الله السابق بما يوجبه أحكام النجوم[٢] نرى أن علم الكلام قد اتخذ بإزاء علم التنجيم موقف الإنكار[٣] له . وذلك لأنه رأى فى التسليم بأن للنجوم تأثيراً علّياً فى أحداث الكون إنكاراً للمبدأ الرئيسى القائل بأن الله هو العلة الوحيدة والمباشرة لكل الأحداث[٤] ؛ وفى هذا كان المعتزلة والأشاعرة متفقين كل الاتفاق. فنرى أحد المعتزلة المتقدمين ونعنى به أبا الحسن البرذعى ، يفسر قولا منسوباً إلى النبى هو : « إذا ذكرت النجوم فأمسِكوا » ، بأنه أمرٌ بعدم إضافة أحداث الكون إلى فعل النجوم

---

(١) يراجع فى هذا أيضا المجلس السابع من « مجالس إيليا مطران نصيبين » التى نشرها لويس شيخو فى المجموعة « محاورات دينية . . » بيروت سنة ١٩٢٣ ص ٦٤ وما يليها »

(٢) إخوان الصفا ، جـ ٤ ص ١٤٦ ، راجع « استنباط القضاء من النجوم » الوارد فى بروكلمن جـ ١ ص ٢١٩ س ٢٣ . وما يدل عليه مولد الشخص هو وقضاء الله شىء واحد : « وقد دل مولده على ذلك ، وإنك لا تدفع عنه قضاء الله » ، ياقوت ، طبع مرجليوث جـ ٥ ص ٣٦٠ س ٤ .

(٣) إخوان الصفا جـ ١ ، ص ٧٤ ، س ٩ من أسفل حيث يقرأ : « أهل الجدل يتركون أخ . . . »

(٤) أبو حيان التوحيدى ، « المقابسات » (طبعة بمباى) ص ٥ س ٤ : « ولا يكون المذهب مازعم أرباب الكلام والذين يأبون تأثير هذه الأجرام العالية فى هذه الأجسام السافلة ، وينفون الوسائط والوصائل ، ويدفعون الفواعل والقوابل » . [يختلف نص طبعة السندوبى (القاهرة سنة ١٩٢٩ ص ١٢٤ س ١ — ٣) عن هذا النص اختلافا كبيراً والأرجح عندنا أنه أصح من نص طبعة بمباى ، وهاك هو : « [هذا إذا كانت الأحكام صحيحة ومدركة محققة ، أو مصابة ملحقة ، ومعروفة محصنة] ، ولم يكن المذهب ما زعم [الضمير هنا يعود على قوله فى بدء الفقرة : « فمتى أفضى هذا الفاضل النحرير والحاذق البصير ، إلى هذا الحد والغاية ، كان علمه عاريا من الثمرة ، خاليا من الفائدة . . .] . وأرباب الكلام والذين يأبون تأثير هذه الأجرام العالية فى هذه الأجسام السافلة ، وينفون الوسائط والوصائل . . . »] . راجع كتابى « محاضرات فى الإسلام » ص ١٣٠ ، س ١٥ من أسفل ، فيما يتعلق بإحدى الصيغ التى تقال من أجل أن تؤثر النجوم تأثيرا عِلّياً .

وتصرفها كما يفعل « جهال الفلاسفة »[١] . وكذلك كتب متكلم معتزلى شيعى هو حسن بن موسى النوبختى (فى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع) كتاباً فى « الرد على المنجمين » ، ثم إنه رد على الجبائى لأن الجبائى لم يكن فى ردّه على المنجمين قوياً حازماً ، وإنما اكتفى باتخاذ وجهة نظر الشكاك[٢] أما الأشاعرة فرأى مؤسس المذهب هو الأساس المعتمَد ، وهو الذى ألف كتاباً فى الرد على القائلين بـ « إضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة بها »[٣] . وهذا الرأى قد ظل رأى الأشاعرة السنيين[٤] . كذلك الشافعى يروى عنه وهو الواسع العلم جداً ، أنه اشتغل بعلم النجوم[٥] فى شبابه ، ولكنه لما تقدمت به السن أنكر على نفسه هذا الاشتغال بهذا العلم[٦] . ثم إنه عُدَّ السبب فى استهتار أبى معشر البلخى (المتوفى سنة ٢٧٢ هـ = سنة ٨٨٥ م) بالدين ، بعد أن كان قبل اشتغاله بهذا العلم من الأتقياء الصالحين ، ذلك أن أبا معشر كان فى أول أمره من أصحاب الحديث — حتى قيل عنه إنه كان يغرى العامة

---

(١) « المعتزلة » ، طبع ت . و . أرنولد (ليبتسك سنة ١٩٠٢) ص ٥٣ ، س ٨ .

(٢) النجاشى ، « كتاب الرجال » ص ٥٣ س ٨ (طبعة بومباى سنة ١٣١٧) : كتاب الرد على المنجمين ؛ فإن أبا علىّ تجاهل فى رده على المنجمين ... راجع أيضاً المعتزلة ، الطبعة المذكورة ، ص ٥٥ س ١٠ ، ص ٥٨ ، س ٦ من أسفل .

(٣) ابن عساكر ، أورده ميرن Mehren فى كتابه عن الأشعرى . . Exposé ص ١٠١ س ٨ من أسفل . كذلك يرد على كتاب الآثار العلوية لأرسطو : « نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطاطاليس » ، الكتاب المذكور (تأليف ميرن) ص ١٠٢ س ١٣ .

(٤) يهمنا أن نشير هنا إلى كتاب أبى بكر الخطيب البغدادى (المتوفى سنة ٤٦٣ [ورد خطأ مطبعى فى بروكلمن جـ ١ ص ٣٢٩ فذكر هذا التاريخ هكذا : سنة ٤٠٣]) المسمى بكتاب « القول فى النجوم » ، راجع السبكى ، « طبقات الشافعية » جـ ٢ ص ٢٣٥ س ١٠ و ص ٣١٩ س ١٧ .

(٥) يروون عنه أنه فى افتخاره بعلمه بحضرة الرشيد ذكر أنه عالم بالنجوم يعرف منها « البرى من البحرى ، والسهلى ، والجبلى ، والفيلق والمصبح » ؛ والظاهر أن معرفته بهذا العلم كانت بالأحرى متعلقة بعلم الفلك من هذا الباب (أورده ياقوت ، طبع مرجليوث جـ ٦ ص ٣٧٢ س ١٠) .

(٦) السبكى ، الكتاب المذكور ، جـ ١ ص ٢٤٣ ؛ ص ٢٥٨ س ٩ ؛ أبيات فى ذم علم النجوم ، ياقوت ، الكتاب المذكور ص ١٩٧ .

بالكندى الفيلسوف [١] — ، ثم عزم على الرحلة من بلده خراسان إلى مكة للحج . وبينما هو فى طريقه إلى مكة زار مكتبة الوزير على بن يحيى بن المنجم « وتعلم فيها علم النجوم ، وأعرق فيه حتى ألحد ، وكان ذلك آخر عهده بالحج وبالدين والإسلام أيضاً » [٢].

ونرى أن الليث بن المظفر ، وهو حفيد نصر بن سيار المشهور أحد الولاة فى الأيام الأخيرة للدولة الأموية فى الشرق ، ومحرر كتاب العين للخليل ابن أحمد ، يقول عن نفسه إنه اشتغل بتحصيل جميع فروع العلم ، فيما عدا علم النجوم ؛ لا لأنه كان عاجزاً عن تحصيله ، ولكن لأنه رأى أن العلماء يكرهونه [٣].

ولم يكن هذا قاصراً على التنجيم فحسب ، على الرغم مما كان هناك من تفرقة مستعملة بين الاصطلاحين : علم النجوم وعلم الهيئة [٤] . فإن المؤمنين من أهل السنة لم يكونوا راضين كل الرضا عن الفلك العلمى أيضاً . فعلى الرغم مما لمعرفته من فائدة فى إقامة بعض الشعائر الدينية (كتحديد مواعيد الصلاة بالدقة [٥] — علم الميقات — ، وتحديد القبلة — سمت القبلة —) ومن استعماله بهذا المعنى فى كتبهم ، فإنه من علوم الأوائل أى من العلوم التى لم تنبت فى التربة التى تنبت فيها العلوم الشرعية ، وكفى هذا لكى يكون علماً متهماً [٦] . بل إن مفسراً

(١) القفطى ص ١٥٣ س ١٥ .

(٢) ياقوت ، الكتاب المذكور جـ ٥ ص ٤٦٧ س ١٠ .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ، جـ ٦ ص ٢٢٥ : « وما عجزت إلا أنى رأيت العلماء يكرهونه » .

(٤) مثلا « الفهرست » ص ٢٧٩ س ١٥ : « يشار إليه فى علم النجوم وسيّما فى علم الهيئة » .

(٥) كان يراعى فى من يعينون بوظيفة « الموقت » أن يكون عالما بالفلك ، راجع مثلا ما فى بروكلمن جـ ٢ ص ١٢٦ س ٦ من أسفل .

(٦) راجع موقفا شبيها بهذا فى المسيحية ، أنظر F. Piacavet : " Hypistases Plotimernes et trinité chretieune," en, *Annuaire de 1917 - 1918* de l'école pratique des Hautes Etudes p. 3, et n. 1.'

متكلما كبيراً ، قريباً كل القرب من الفلسفة ، كالفخر الرازى لم يكن يثق بعلم الفلك كثيراً ، على الرغم من اعترافه بعلم التنجيم : فيقول إنه لا سبيل إلى معرفة عالم السموات إلا عن طريق النقل والأخبار(١) .

والحق أنهم وجدوا فى مواضع من علم الفلك مقدّمات وأقوالاً لا يمكن التوفيق بينها وبين ما فى الإسلام توفيقاً حقيقياً . فالسلطان السنّى خوارزه مشاه يرى ما أخبره به أحد الرحالة عن بلاد « الشمسُ طالعة فيها فى منتصف الليل » إلحاداً وقرمطة ؛ فإن صحة هذا الخبر تقتضى الشك فى صحة قواعد مواقيت الصلوات المختلفة(٢) . إلا أن البيرونى العظيم ، الذى كان يعيش آنئذ فى بلاط السلطان ، طمأنه على صدق ما أخبر به هذا الرحالة(٣) . ثم كيف يتفق مع حقائق علم الفلك أن تشرق الشمس من المغرب ، وقد ورد هذا فى الحديث باعتباره علامة من علامات الساعة ؟ يرد محمد بن يوسف الكرمانى (المتوفى سنة ٧٨٦) على من أنكروا إمكان هذه الظاهرة ، معتمدين على القول بأن قوانين حركات الأفلاك ثابتة لا تتغير ، بقوله فى كتابه « الكواكب الدرارى فى شرح البخارى » ، إن مبادىء أهل الهيئة مردودة ، « وقواعدهم منقوضة ، ومقدماتهم ممنوعة » ، وهم أنفسهم اعترفوا بأن تغير المشرق والمغرب ليس بمستحيل(٤) .

والآن فماذا كان موقف أهل السنة عامة بإزاء دراسة الطبيعيات ؟

إن الغزالى نفسه ، وهو الذى لم يشأ التسليم ، وهو يحارب الفلسفة ، بأن هناك تعارضاً بين الحقائق الفلكية التى ثبتت رياضياً ، وبين الأحاديث ، وكان أميل إلى اعتبار الأولى صحيحة لا سبيل إلى دحضها ، مفضّلا التضحية

(١) « مفاتيح الغيب » (بولاق سنة ١٢٨٩) ج ٦ ص ١٤٩ : « والحق أنه لا سبيل إلى معرفة السموات إلا بالخبر » .

(٢) هذه المسألة هى فى الواقع موضوع المسائل الدينية الفقهية التى ذكرها حسن العباسى فى كتابه الوارد ذكره فى كتابى « مباحثات فى الفيلولوجيا العربية » ج ١ ص ٢١٥ *Abhandlungen zur arabischen Philologie.*

(٣) ن ، الكتاب المذكور ج ٦ ، ص ٣١٠ .

(٤) أورده القسطلانى ج ٩ ص ٣٢٤ فى أسفل .

بصحة الأحاديث المتناقضة ، أو لائذاً بالتأويل المؤدى إلى التوفيق بينهما[١] ، نقول إن الغزالى كان أقل ثقة بالطبيعيات منه بالفلك . فإنه يقول « وأما الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشتبه بالخطأ ، فلا يمكن الحكم عليها بالغالب والمغلوب »[٢] . وهذا الرأى المطبوع بطابع الشك المشوب بالخوف أمكن أن يفسح المجال لكى يجيب من بعدُ ، عن السؤال الذى وضعناه ، أحدُ كبار رجال الشافعية ، ونعنى به شهاب الدين بن حجر الهيتمى ، وكانت إجابته هاتيك ملحقة بتحريمه علم التنجيم . قال ابن حجر : « وأما البحث فى الطبيعيات فإن أريد به معرفة الأشياء على ما هى عليه على طريق أهل الشرع ، فلا منع منه ، وليس مشابهاً للتنجيم المحرّم ؛ وإن أريد به معرفة ماهى عليه على طريق الفلاسفة ، فهو حرام ، لأنه يؤدى إلى مفاسد ، كاعتقاد قدم العالم ونحوه مما لايخفى من قبائحهم . وحرمته حينئذ مشابهة لحرمة التنجيم المحرم : حيث أفضى كل منهما إلى المفسدة ، وإن اختلفت نوعاً وقبحاً »[٣] .

— ٤ —[٤]

وكان لأهل السنة بإزاء المنطق اليونانى موقف خطير ، أخطر بكثير من موقفهم بإزاء بقية علوم الأوائل . فبينما كان عدم الثقة بإزاء العلوم اليونانية الأخرى يبدو فى العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق فى صورة معارضة خطيرة كل الخطورة . فالاعتراف بطرق البرهان الأرسطالية اعتبر خطراً على صحة العقائد الإيمانيـة ، لأن المنطق يهددها تهديداً جدياً كبيراً ، وعن هذا الرأى عَبّر الشعورُ العام لدى غير المثقفين فى هذه العبارة التى جرت مجرى المثل : مَنْ تَمَنْطَقَ تَزَنْدق[٥] .

---

(١) « تهافت الفلاسفة » ص ٤ س ١٧ وما بعده .

(٢) « مقاصد الفلاسفة » (طبع صبرى الكردى ، القاهرة سنة ١٣٣١) ص ٣ .

(٣) « فتاوى حديثية » (القاهرة ، الميمنية سنة ١٣٠٧) ص ٣٥ .

(٤) يراجع فى هذا أيضاً « مجالس إيليا مطران نصيبين » التى نشرها لويس شيخو فى المجموعة الموسومة باسم « محاورات جدلية ومجالس دينية ورسالة لاهوتية » طبعت فى بيروت عند الآباء اليسوعيين سنة ١٩٢٣ ص ٦٣ : ففيها بيان لموقف المسلمين من المنطق ورد إيليا على هذا الموقف .

(٥) محمد بن شنب ، « الأمثال العربية فى الجزائر والمغرب » ج ٢ (باريس ١٩٠٦) ص ٢٨٣ *Proverbes arabes de l'Algerie et du Maghreb* .

والظاهر أن الفارابي — وفضله الرئيسي راجع خصوصاً إلى شروحه لكتب أرسطو المنطقية وتبسيطها — قد قصد إلى معارضة هذا الرأى المتسلط على الأذهان ، حين كتب دفاعاً عن المنطق (لم يصل إلينا) ، جمع فيه طائفة من أقاويل النبي يمكن أن تستخدم للحكم ، من وجهة نظر الدين ، حكماً فى صالح المنطق (١) .

وكان للمتكلمين نصيب وافر فى العمل على ذم المنطق من وجهة نظر الدين . وهم قد خرجوا على قواعد البرهان القياسى فى محاولاتهم ، واعتقدوا أنهم يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لامبرر لها غير اشتهارها ، أو تواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم . (٢) وكان هذا سبباً فى ازدراء الأرسطاليين المسلمين لهم (٣) . ومن دوائر المتكلمين ، سواء المعتزلة منهم والأشاعرة ، خرجت كتب عديدة ضد الفلسفة عموماً ، والمنطق على وجه التخصيص (٤) . وإخوان الصفا ، ولعلهم أن يكونوا فى هذا مغالين بعض الغلو ، يتهمون المتكلمين (ويقصدون

---

(١) ابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ١٣٩ س ١٥ : « كلام جمعه من أقاويل النبي صلعم يشير فيه إلى صناعة المنطق » .

(٢) راجع نشرتنا لكتاب « معانى النفس » ص ١٣ [هذا كتاب فى الأخلاق ، نسب خطأ إلى باخيا بن باقودا الفيلسوف اليهودى ؛ وهو باللغة العربيــة بحروف عبرية . نشره جولدتسيهر سنة ١٩٠٧ فى « أعمال الجمعية الملكية للعلوم بمدينة جيتنجن » ، قسم الدراسات الفلسفية والتاريخيــة ، سلسلة جديدة ، المجلد التاسع ، عدد رقم ١ ، برلين ، فيدمن ، ٦٣ + ٦٩] وراجع ما يقوله الغزالى ، « معيار العلم » ص ١٣١ س ١١ : « ترى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين . فإنهم ألفوها من مقدمات مسلمة لأجل الشهرة ، أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها ، من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم » . وراجع « ميزان العمل » (القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٨) ص ١٦٠ س ٨ .

(٣) راجع كتابى « محاضرات فى الإسلام » ص ١٢٩ .

(٤) يكفى أن نذكر مثلا كتاب « الرد على أهل المنطق » للنوبختى (النجاشى ، الكتاب المذكور ، ص ٤٧) .

المعتزلة) بأنهم يقولون بأنه لا فائدة فى علم الطب[١] . وأن علم الهندسة[٢] عاجز عن معرفة حقائق الأشياء[٣] ، وأن علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة وأن أهلها ملحدون »[٤] . ونستطيع أن نوضح هذه التهمة بمثال واحد ، وهو ما رواه الفيلسوف أبو حيان التوحيدى فى كتابه « مثالب الوزيرين[٥] » عن موقف الصاحب إسماعيل بن عبّاد (المتوفى سنة ٣٨٥) العالم ، وزير آل بويه وكان من أنصار مذهب المعتزلة المتعصبين تعصبا دفعه إلى أن يجعل هذا المذهب الدينى المذهب السائد فى أيام وزارته[٦] . وهذا الكتاب طعن فى الصاحب وفى زميله أبى الفضل بن العميد ، وكان شؤما على من يقتنيه[٧] . قال أبو حيان بعد أن وصف كثرة معارف الصاحب السطحية وسرعة بديهته فى أسلوب تهكمى : « والغالب عليه (أى على الصاحب) كلام المتكلمين المعتزلة وكتابته مهجنة بطرائقهم ، . . . وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين فى أجزائها ، كالهندسة والطب والتنجيم والموسيقى والمنطق والعدد ، وليس له من الجزء الإلٰهى خبر ، ولا له فيه عين ولا أثر »[٨] .

وكتب الشيعة تنسب العبارة الآتية إلى الإمام عبـــد الله (أى جعفر

---

(١) ممن صرحوا بعداوتهم لعلم الطب ، الجاحظ ؛ ولمحمد بن زكريا الرازى الطبيب المشهور كتاب فى « الرد على الجاحظ فى نقض الطب » (الفهرست ص ٣٠٠ س ٢٤) ؛ راجع « مجلة ڤينا لمعرفة الشرق » WZKM المجلد رقم ١٣ ص ٥٣ ، تعليق رقم ٣ .

(٢) ربما كان هذا راجعا إلى الميل إلى الشك عند المتكلمين .

(٣) راجع قبل ص ١٤٠ تعليق رقم ٣ .

(٤) « رسائل إخوان الصفا » (طبعة بمباى) ج ٤ ص ٩٥ فى أسفل : « إن علم الطب لامنفعة فيه ؛ وإن علم الهندسة لاحقيقة لها (هكذا) ؛ وإن علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة ، وإن أهلها ملحدون » .

(٥) راجع « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » JRAS ، سنة ١٩٠٩ ص ٧٧٥ .

(٦) راجع مجلة « الإسلام » المجلد رقم ٣ ص ٢١٤ .

(٧) أورده السيوطى فى « بغية الوعاة » ص ٣٤٨ فى السطر الأخير : « وهذا الكتاب من الكتب المحدودة ، ما ملكه أحد إلا وتعكست أحواله » . راجع أميدروز ، « مجلة الإسلام » ، المجلد المذكور ، ص ٣٤٥ .

(٨) ياقوت طبع مرجليوث ، ج ٢ ص ٢٧٦ .

الصادق) : « إن الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا فى الله ؛ فإذا سمعتم ذلك قولوا لا إله إلا الواحد الذى ليس كمثله شىء[١] » . وهنا يجب ألا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا التحذير من المنطق صادر عن فرقة تتجه فى العقائد اتجاه مذهب المعتزلة .

— ٥ —

ولكن على الرغم من كل ما رأيناه من أن المنطق — وهذا لقب المتخصصين فى المنطق[٢] — لم يكن ينظر اليه أهل السنة بعين الرضى ، فإنا نستطيع مع ذلك أن نشاهد أن بعضاً من أئمة رجال الدين قد تحدثوا بخير عن الاشتغال به اشتغالا يقوم على الدراسات التى وجدت فى العصر العباسى الأول[٣] ، وأنهم قد انتفعوا به فى خدمة الكلام والدراسات الدينية .

---

(١) الكلينى ، « أصول الكافى » (بمباى سنة ١٣٠٢) ص ٥٢ س ١٠ . وهذه العبارة تذكرنا بالحديث الذى وضعه أهل السنة وقد أوردناه فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٣ س ١٤ .

(٢) وقد يستعمل أحيانا كلقب دائم لهؤلاء العلماء ، فمثلا يحيى بن عدى المنطقى ، أبو سليمان المنطقى ؛ والأخير كان مركزاً لدائرة من الفلاسفة ، جمع أبو حيان التوحيدى فى « المقابسات » مجالسها (راجع دى بور « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ص ١١٤ ومايليها [= ١٥٥ ومايليها من الترجمة العربية]) ؛ وله أبحاث فى الأحلام « الفهرست ص ٣١٦ س ٢٥ » ونحن نجد إلى جانب جمع المذكر السالم للفظ « منطقى » جمع التكسير : « المناطقة » (ومن المؤكد أن هذا كان بتأثير لفظ « الفلاسفة » تأثيراً لفظيا شكليا) عند الشعرانى فى « لطائف المنن » ج ١ ص ١٢٤ س ٥ من أسفل : « كما هو مقرر فى كتب المتكلمين والمناطقة وأهل الهندسة » .

(٣) إلا أن الكتاب الذى أمر الخليفة المعتضد أبا إسحاق الزجاج بتفسيره تفسيرا لم تخرج منه إلا نسخة واحدة خاصة بخزانة المعتضد ، ونال الزجاج من أجله مكافأة من الخليفة ، نقول إن هذا الكتاب لم يكن موضوعه علم المنطق ، كما قد يستنتج من عنوانه الذى ورد فى روايات كثيرة هكذا : « جامع المنطق » . فإن ما أورده الفهرست ص ٦٠ من وصفه لا يمكن أن ينطبق إلا على كتاب فى اللغة ، وهذا يبرر تفضيل فليجل القراءة : « جامع النطق » ، وهى قراءة أوردها ياقوت أيضا (طبع مرجليوث ج ١ ص ٥٧ س ٣ من أسفل) . ولو أنه من الصحيح أيضا أن أحد تلاميذ الزجاج ، ونعنى به محمد بن إسحق أبا النصر الكندى ، قد اشتهر بأنه « كان عالما بالهندسة ، قيما بعلوم الأوائل » ، التنوخى فى ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٤٠٧ س ٨ . [يضاف إلى هذا أن كثيرا من كتب اللغويين قد عنونت بعنوان المنطق للدلالة على النطق لا على علم المنطق ، راجع ياقوت ج ٣ ص ٣٢ : « كتاب إصلاح المنطق » ؛ ج ٢ ص ٣٩ من الطبعة المصرية : « كتاب المنطق » ؛ ج ٤ ص ١٨٢ .

وهنا نستطيع أن نلقى نظرة على الإسلام فى الغرب أيضاً . فنرى بعد موت الخليفة الحكم (سنة ٣٣٦ هـ) الذى عنى بعلوم الأوائل وعمل على انتشارها والإقبال عليها ، أن المنصور بن أبى عامر قد أمر بإحراق جميع الكتب المؤلفة فى العلوم القديمة ، وبخاصة المنطق وعلم النجوم ، وكان المنصور يعتمد فى تأييد حكمه على رجال الدين[١] . إلا أنا نشاهد بعد هذه المظاهرة الصادرة عن التعصب أن واحداً من أشد المتحمسين لنصرة السنة بمعناها الضيق ، هو ابن حزم ، كان من المؤيدين لعلم المنطق تأييداً مصدره الإعجاب وليس ابن حزم بوجه عام عدواً للفلسفة ؛ فهو يصرح بأن الفلسفة الحقيقية غايتها إصلاح النفس ، وتلك الغاية بعينها هى غاية الشريعة ، فلا تعارض إذاً بين الاثنتين ، وليس ينكر الشريعة إلا الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى الفلسفة ، وواقع الأمر أنهم بمعانى الفلسفة حقاً جاهلون[٢] . ولدراسة المنطق فى نظر ابن حزم قيمة خاصة فتراه يقول[٣] إن : « الكتب التى جمعها أرسطاطاليس فى حدود الكلام (؟ — يقصد قواعد المنطق) . . . كلها كتب سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة فى انتقاد جميع العلوم . وعِظَمُ منفعة الكتب التى ذكرنا فى الحدود (أى القواعد المنطقية) فى مسائل الأحكام الشرعية (أى يظهر عظم منفعتها فى مسائل الأحكام الشرعية) : بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط (الصحيح) ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها ؛ وكيف يعرف الخاص من العام ، والمجمل من المفسر ؛ وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج ؛ وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً ، وما يصح مرة وما يبطل أخرى ، وما لا يصح ألبتة ؛ وضرب الحدود التى من شذ عنها كان

---

(١) نجد وصفا مفصلا لإحراق هذه الكتب ، فى « طبقات الأمم » لصاعد ، طبع شيخو (بيروت سنة ١٩١٢) ص ٦٦ وما يليها .

(٢) كتاب « الملل » طبعة القاهرة جـ ١ ص ٩٤ .

(٣) « الملل » جـ ٢ ص ٩٥ .

خارجاً عن أصله ، ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه » . وهو يشير أيضاً إلى الكتب التى ألفها فى حدود المنطق ، وفى رده على الاعتراضات التى وجهها القائلون بأن العالم قديم إلى من يقولون بأنه محدث ، يقول إن هذه برهنة وهمية سفسطائية (شغبية) طالما حذر من مثلها من قبل ، فهى حجج سفسطائية لا تستقيم وقواعد المنطق (١) . والظاهر أن كتب ابن حزم هذه قد ضاعت فيما ضاع من كتبه العديدة (٢) . ومع ذلك فإنا نستطيع أن نكون فكرة عن منهجها وقيمتها مما ذكره أحد معاصريه (٣) ، ونعنى به القاضى أبا القاسم صاعد بن أحمد قاضى طليطلة (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ) . قال صاعد : « فعنى (أى ابن حزم) بعلم المنطق ، وألف فيه كتابا سماه « التقريب لحدود المنطق » ، بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية ، وخالف أرسطاطاليس (٤) ، واضع هذا العلم ، فى بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض فى كتبه . فكتابه من أجل هذا كثير الغلط ، بيّن السقط (٥) » .

ومن هذا النقد نستطيع أن نستنتج أن اشتغال ابن حزم بالمنطق كان من أجل خدمة نظرياته الدينية ، كما هو واضح أيضاً مما أوردناه له آنفاً من أقوال فى علم المنطق . إلا أن هذا النقد مع ذلك دليل على أن التقاليد العلمية فى الأندلس الإسلامى ، وهى التقاليد التى أوقف سيرها وتقدمها حادث المنصور بن أبى عامر لمدة من الزمان قصيرة ، لم يكن من الممكن أن تنتزع من

(١) كتاب « الملل والنحل » جـ ١ ص ٢٠ فى أعلى : « هذه شغبية قد طال ماحذرنا من مثلها فى كتبنا التى جمعناها فى حدود المنطق » .

(٢) راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٩٣ .

(٣) وقد عرف تاريخ ميلاد ابن حزم من ابن حزم نفسه مباشرة ؛ وعرف أخباراً عن مؤلفات ابن حزم من ابنه ، أبى رافع .

(٤) راجع الذخيرة لابن بسام القسم الأول ص ١٤٠ س ١٧ — ١٨ ؛ مطبوعات كلية الآداب ، بالقاهرة سنة ١٩٣٩ .

(٥) كتاب « طبقات الأمم » ص ٧٦ س ٥ وما يليه ؛ راجع ياقوت ، طبع مرجليوث جـ ٥ ص ٢٧ ، فإنه أورد هذا الموضع .

وعيه وشعوره . إلا أن العناية بهذه الروح الأصيلة فى الأندلس ، ونعنى بها الروح العلمية ، لم تكن ظاهرة فى جميع رجال الدين هناك بدون استثناء. فإنه حتى فى عصر الازدهار العظيم للدراسات الفلسفية ، وبدئها الحياة من جديد ، وهو الازدهار الذى ظهر حتى فى أيام دولة الموحدين أنفسهم ، نسمع — وكتب التراجم تقدم لنا على هذا كثيراً من الشواهد — فقهاء المالكية المتزمتين يحملون على الدراسات الفلسفية فى عنف ظاهر وغضب بيّن[١] . ومن أوضح الأمثلة على هذا الاتجاه مثل نأخذه من القرن الثانى عشر ، وهو تلك الأبيات التى هجا بها ابن جبير ، الرحالة الكاتب البارع ، الفلسفة[٢]. ولعله فى حكمه على ما « سَنّ ابن سينا وأبو نصر » قد تأثر بما سمعه فى البيئات السنّية فى الشرق التى اتصل بها أثناء رحلته[٣] .

وكان للغزالى المكانة الكبرى من بين رجال أهل السنة الذين لم يكونوا ليكرهون دراسة المنطق فى ذاتها . إلا أن النحو الذى عليه عالج هذا النوع من الدراسة الذى أحبه حباً شديداً يكشف عما كان يشعر به من حرج وضيق وهو يعالجه بإزاء من يمثلون مذهب أهل السنة والجماعة فإن أبا الحجاج يوسف ابن محمد بن طملوس (راجع قبل ص ١٢٣) الأندلسى الأرسطالى المدافع عن الدراسات المنطقية وله كتب فى المنطق ، ونحن نراه فى دفاعه عن المنطق وإيمانه بمكانة هذا العلم فى الإسلام بعكس ما يقوله خصوم هذا العلم يستشهد بالغزالى

---

(١) راجع ميجيل آسين پلاثيوس فى كتابه « ابن مسرة ومدرسته » (طبعة مدريد سنة ١٩١٤) ص ١٩ تعليق رقم ٥ Miguel Asin Palacios, *Abenmassaray su escuela* [فى هذا التعليق يقول پلاثيوس إنه « بوجه عام ، كان المنطق يعتبر ، ليس فقط فى القرون الأولى ، بل وفى العصور المتأخرة أيضا ، من بين الدراسات التى يحرم الإشتغال بها »] .

(٢) المقرى جـ ١ ص ٧١٦ [نص هذه الأبيات هو :

قد ظهرت فى عصرنا فرقة ظهورها شؤم على العصر
لاتقتدى فى الدين إلا بما سن ابن سينا وأبو نصر]

راجع مقدمة « رحلات ابن جبير » ، التى عملها ريت ودى خويه ص ١٤/١٥ *The travels of I. Gubair*, ed Wright-de Goeje.

(٣) ذكر ابن العربى (« الفتوحات المكية » جـ ١ ص ١٥٣ وما تليها ، القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢٦) أن ابن جبير شهد دفن ابن رشد ، وكان فى حالة تأثر شديد.

خصوصاً ، نقول إن ابن طملوس قال فى عرضه للأحوال السائدة فى عصره بعد أن أورد أسماء كتب الغزالى فى المنطق ، إن الغزالى ، باعترافه لم يشأ فى أسماء كتبه المنطقية أن يسميها باسم « المنطق » وإنما سماها بأسماء أخرى تخفى هذا الاسم الحقيق الذى هو موضوع الذم والاستهجان (١) . « فهذه الكتب التى ألفها أبو حامد هى فى(٢) صناعة المنطق ، لكن أبا حامد غيّر أسماء الكتب وأسماء المعانى المستعملة فيها ونكبَ عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء ، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه . وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجرى عليه ما جرى على غيره من العلماء ، الذين أتوا بالغريب وغير المألوف ، من الامتحان والامتهان فصانه الله عن ذلك بلطفه » . ولكن هذا لا ينطبق مع ذلك على القسم الخاص بالمنطق من كتاب « المقاصد » ، فإنه لا يغفل ذكر هذا الاسم وإنما يستعمله كما يشاء ، حين يذكر فائدة هذا العلم فى أثناء البحث فيه فيقول : « فإذاً فائدة المنطق اقتناص العلم ، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية . فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية ، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة » (٣) ثم إنه اعتقد أن إظهار احترام رأى معاصريه يكون باستعمال ما استعمل من مصطلحات وألفاظ أراد بها أن يجعل مقبولا ما يورده من مناهج قد تثير الشك وعدم الثقة فى نفوس الغرباء عن المنطق ، أكثر من أن يكون ذلك بتسمية كتبه بأسماء أخرى غير « المنطق » ، وهو قد رأى أن الألفاظ المستعملة فى المنطق عادة إنما وضعتها شعوب سبقت رسالة عيسى

---

(١) « رأيت من تلويحاته وإشاراته التى تكاد تكون تصريحا أن له فيها (فى صناعة المنطق) تأكيف ورى فى تسميتها من أن يسميها باسم المنطق . وهذه الكتب منها « معيار العلم » ، وكتاب « محك النظر » ، وهو دون « المعيار » ، ومقدمة « المستصفى » فى الفقه ، ومنها مقدمة « المقاصد » . وراجع مايقوله الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » (القاهرة ، المطبعة الميلامية سنة ١٣٠٢ ص ٦ س ١٠ : « الكتاب الذى سميناه معيار العلم ، الذى هو الملقب بالمنطق عندهم » .

(٢) [فى نص مؤلف البحث هن من]

(٣) « مقاصد الفلاسفة » ص ٧ .

ومحمد ، وأخذتها عن صحف إبراهيم وموسى [(١)] .

بدأ الغزالى بأن قال إن منهج البحث فى الأمور الفقهية لا يختلف عن منهج البحث فى الأمور العقلية [(٢)] ، وعلى أساس هذا القول حاول فى كتبه الخاصة بالمنطق أن يبين فائدة منهج هذا العلم للمباحث الدينية ، كما حاول أن ينظم تطبيق ذلك المنهج على هذه الأخيرة . فنراه فى كتاب « القسطاس » يحاول جهده أن يستخرج أشكال القياس المختلفة ، التى هى وحدها « موازين » الحقيقة ، من القرآن نفسه . وفى كتاب « المعيار » يقدم إلينا بحثا منظما كاملا فى المنطق ، واضعاً نصب عينيه دائماً استخدامه فى الفقه وتطبيقه على مسائله فالأمثلة التى يضربها لأشكال القياس وضروبه مأخوذة كلها من الفقه [(٣)] ، وفى مواضع كثيرة من المنطق نراه يوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه قدر المستطاع [(٤)] ، ولكن ليس معنى هذا مطلقاً أنه يرى أن طرق الاستدلال فى الفقه متفقة اتفاقاً دقيقا مع قواعد الاستدلال البرهانى ، بل إنه ليشير بالأحرى إلى ما هنالك من الفروق السائدة بين كلا النهجين فى كلتا الناحيتين [(٥)] ويميز تمييزاً واضحا بين الاستدلالات ذات الطابع الظنى — وهى كافية فى الفقه كل الكفاية — وبين الاستدلالات ذات الطابع اليقينى [(٦)] ، ويكشف باستمرار عن خرق مناهج الفقه للقواعد المنطقية . فنجده فى كتاب « المقاصد » الذى قصد به إلى تقديم خلاصة للفلسفة الأرسطالية ، ينتهز الفرصة ، حين عرضه لنظرية القياس ، لكى يلقى نظرة على ما يسميه الفقهاء والمتكلمون

---

(١) « القسطاس » (طبعة القاهرة ، مطبعة الترقى سنة ١٩٠٠) ص ٥٩ .

(٢) معيار العلم ص ٢٣ س ٢ : « إن النظر فى الفقهيات لا يباين النظر فى العقليات » .

(٣) « معيار العلم » ص ٨٦ وما يليها .

(٤) مثلا فى الكتاب السابق ص ٤٦ س ٣ من أسفل ؛ ص ٥٨ س ٣ وما يليه ، ص ٧٢ س ٥ من أسفل ، كذلك فى مواضع من الكتاب متفرقة .

(٥) الكتاب السابق ، ص ٧٣ س ١٠ ؛ ص ٧٨ فى أسفل ، ص ١٤٨ س ٢ ، وغير ذلك .

(٦) ص ٩١ س ٩ من أسفل .

قياساً ، من أجل أن يبين ما فيه من عيوب منطقية[١] . وفى كتاب « المعيار » يقوم بهذا بطريقة منظمة ، فيشير إلى أن درجة اليقين فى النتائج تتوقف على درجة اليقين فى المقدمات[٢] ، ويأخذ على أهل الرأى والقياس سطحيتهم ، لأنهم بما لديهم من معرفة غير مهضومة بشىء من العلوم العقلية[٣] يخلطون فى استعمالهم القياس التمثيلى فى الفقه .

إلا أن الغزالى لم يكن يقصد من وراء هذا إلى النيل من نظريات الفقه وأقواله الثابتة ، وإنما هو قد أراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسبة إلى تنظيم البحوث الدينية تنظيما يقوم على منهج فى البحث مستقيم ، وأن يوصى باتباعه ، وهذا واضح مما فعله فى كتابه الأخير الضخم « المستصفى » ، وهو كتاب جمع دروسه فى أصول الفقه ، فقد قدم له بمقدمة هى تلخيص لمسائل المنطق الرئيسية ، مأخوذ عن كتبه المنطقية السابقة .

وإن ماطبع عليه الغزالى من التردد ليجعله يصل فى النهاية إلى نوع من الشك والقلق يثيرهما فى نفسه تأمله فى أغراض المنطق وما عسى أن ينجم عن هذه الأغراض من نتائج خطيرة بالنسبة إلى العقائد الدينية . فهو فى كتابه « محك النظر » ، وهذا ملخص فى المنطق ألفه الغزالى تلبية لدعوة صديق .

---

(١) « مقاصد الفلاسفة » س ٤٣ .

(٢) « معيار العلم » س ١١٢ : « إن المقدمات التى ليست يقينية ولاتصلح البراهين » . وهو يشير بنوع خاص إلى الاستدلال فى الفقهيات عن طريق « نقل الحكم من جزئى على جزئى [فى نص مؤلف البحث : جزء ، « وهو خطأ مطبعى] آخر » ، ص ٦٩ ، س ٤ من أسفل ، ص ٩١ س ١٦ ؛ وإلى القياس المؤلف « من مقدمات وعظية خطابية » ص ١٣٠ السطر الأخير ، وإلى هذا النوع من القياس المختلف فيه كثيراً ونعنى به القياس « من الشاهد إلى الغائب » . كذلك فى مؤلفه الأخلاقى « ميزان العمل » ص ٩٤ س ١٠ ، ص ١٥٩ وما يليها يورد أنواع الاستدلال الثلاثة محدداً إياها بدقة .

(٣) « معيار العلم » ص ١٠١ س ١١ : « ولقد خاض فى الفقه من أصحاب الرأى من شدى [فى نص مؤلف البحث : سدى ، وهو خطأ مطبعى] أطرافا من العقليات ولم يخمرها » .

ولسنا نستطيع أن نحدد تاريخ تأليفه على وجه اليقين[١]، يعبر عن سآمته من هذا العلم تعبيراً ينم عن ضجر شديد فيقول : « وحوّلني (هذا الصديق) إلى فنٍّ اطّرحته بحكم السآمة والضجر ، فعُدت إليه معاودة من التفت إلى ماهجر وظلّ الالتفات إلى ما هُجر ثقيلا[٢] » . ويطلب إلى صديقه (فى المقدمة وفى الخاتمة) أن يعاهده على أن يدعو الله من أجله فى أوقات خلوته بعد كل صلاة ، فى مقابل هذا العمل الذى قام به إجابة إلى رغبته ، وأن يطلب إلى أصدقائه أيضاً أن يدعوا الله له بنفس الدعاء فيقول ويقولوا : « اللهم أره الحق حقاً ، وارزقه اتّباعه ؛ وأره الباطل باطلاً ، وارزقه اجتنابه[٣] » .

والآن فلنلخص حكمه الأخير على هذا العلم الذى أشاد به فى مطلع سنه، إشادة كبيرة باعتباره علماً يؤدى إلى الظفر بالسعادة: يتحدث الغزالى فى اعترافاته (المنقذ من الضلال) عن المنطق من بين العلوم التى تحدث عن صلتها بالدين، فيقول إنه كالرياضيات سواء بسواء لاخطر منه فى ذاته على الدين . فأية صلة هناك بين مهمات الدين وبين قواعد الحد وأشكال القياس مثلا، حتى يجحد المنطق وينكر ؟ إلا أن هذا الإنكار وذلك الجحود ليحملان أهل المنطق على سوء الاعتقاد فى عقل هذا الذى يجحده وينكره. وعلى العكس من ذلك يرتكب أهل

---

(١) ولكنه على كل حال قد ألفه وهو فى سن متقدمة ، فإن الغزالى يشير فى الخاتمة إلى أنه بحث فى المنطق فى معيار العلم ، ولكنه لم يكن قد نشر هذا الكتاب بعد ، لأنه كان لا يزال فى حاجة إلى مراجعة أخيرة . وتبعا لهذا يظهر أن الكتاب الذى نحن بصدده أقدم من التحرير النهائى لكتاب « المعيار » الذى نشره من بعد ، وقد أشار إليه أيضاً فى « التهافت » ص ٣٥ السطر الأخير باعتباره ملحقا لكتاب « التهافت » .

(٢) « محك النظر » (طبع النعسانى والقبانى ، القاهرة ، المطبعة الأدبية ، دون ذكر تاريخ الطبع) .

(٣) كذلك فى الرسالة الصغيرة إلى أحمد بن سلامة الدمى المسماة « برسالة الوعظ والاعتقاد » (= بروكلمن جـ ١ ص ٤٢١ ، برقم ١٢ ، ولكن ليس من الصحيح ماورد فيه من قراءة اسم ابن سلامة هكذا : الدّميمى) المطبوعة مع كتاب « فيصل التفرقة » ، يرجو الغزالى صديقه نفس الرجاء فيقول : « [وهأنا . . . مقترح عليه] أن لايخليني عن دعوات فى أوقات خلوته ، وأن يسأل الله تعالى أن يريني . . . » . وهذا الرجاء نفسه يتكرر بنصه فى مقدمة « معيار العلم » ، وفى « المنقذ » ص ٣٠ س ٥ من أسفل .

المنطق هم الآخرون ظلماً ولا يعدلون . وذلك أنهم «يجمعون للبرهان شروطاً يعْلَم أنها تورث اليقين لا محالة . لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط . بل تساهلوا غاية التساهل . وربما ينظر فى المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما يُنقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين (اليقينية) ، فيتعجل ويقع فى الكفر قبل أن يتمكن من معرفة الحقيقة بإدراكه حقيقة علومهم الإلهية[١] .

تلك هى الأخطار التى قد تجر إليها دراسة المنطق ، على الرغم من أن المنطق لا يتعلق بالدين منه شىء . وليس فى هذا تحريم للاشتغال بالمنطق ، وإلا لكان الغزالى متناقضاً مع جانب خطير رائع من جوانب حياته العلمية .

— ٦ —

إلا أن المعارضة فى دراسة علم المنطق لم تصل أوج شدتها إلا فى العصر الذى تلا الغزالى ، وكانت مرتبطة فى هذا العصر ، ابتداء من القرن السابع الهجرى ، باسم محدِّث من أشهر المحدثين فى عصر بدء الانحلال . فالرواة يحدثوننا عن شخصية من أعظم الشخصيات العلمية فى القرنين السادس والسابع الهجريين ، وتلك هى شخصية كمال الدين بن يونس الموصلى . عرفه ابن خلكان ، وكان على اتصال به ، فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه من عبقرية وسعة أفق ومشاركة فى نواح عديدة من نواحى العلم[٢] . فإلى جانب معرفته بالعلوم الشرعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها ، كان ملماً بالتوراة والإنجيل ، حتى كان اليهود والنصارى ، فيما يحدثنا الرواة ، يتلقون عنه تفسير كتبهم ، وكانوا يعلمون منه ما لم يكونوا يستطيعون العلم به من علمائهم هم أنفسهم ، ولم يكن له ثمت من نظير فى معرفته بالرياضيات والطبيعيات والعلوم

(١) (المنقذ) ص ١٠ و ص ١١ .

(٢) ابن خلكان ، طبع ڤستنفلد ، تحت رقم ٧٥٧ (ج ٩ ص ٢٤ وما يليها) ، وقد أورد هذا الكلام بتمامه السبكى فى (طبقات الشافعية) ، ج ٥ من ص ١٥٩ إلى ص ١٦٢ .

الفلسفية . فكان يعلم من المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والهيئة والطب والموسيقى والإلٰهيات ما لم يكن يعلمه واحد من معاصريه فى فرع من هذه الفروع . وعلمه بإقليدس وبطليموس لم يكن أقل من علمه بذخائر الشعر العربى وما يرويه التاريخ . وعليه أقبل طلاب العلم من جميع الأنحاء ، يأخذون عنه علوم الدين وعلوم الدنيا . ومن بين هؤلاء الطلاب الشبان الذين كانوا يحجون إليه ابن الصلاح الشهرزورى (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ) الذى أصبح فيما بعد إماماً من أكبر أئمة الحديث[١] . ارتحل ابن الصلاح إلى الموصل كى يتلقى على كمال الدين هذا دروساً فى المنطق سراً إلا أنه على الرغم من تردده عليه مدة من الزمان طويلة وعلى الرغم مما أظهره الشيخ من حسن استعداد لإفادته ، لم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب الشاب الذى كان اتجاه عقله اتجاها دينيا خالصا . فلم يكن فى وسع كمال الدين إلا أن يقول له : « يافقيه ، المصلحة عندى أن تترك الاشتغال بهذا الفن» . فقال له : « ولم ذلك يا مولانا ؟ » فقال : « لأن الناس يعتقدون فيك الخير ، وهم ينسبون كلَّ من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد ، فكأنك تفسد عقائدهم فيك ، ولا يُحَصِّل لك من هذا الفن» . فقبل ابن الصلاح إشارته وترك الاشتغال بالمنطق. وإلى هذا كله يضيف ابن خلكان أن كمال الدين كان « يتهم فى دينه ، لكون العلوم العقلية غالبة عليه . وكانت تعتريه فى بعض الأحيان غفلة لاستيلاء الفكرة عليه بسبب هذه العلوم » ، وتبعاً لهذا حكم الناس عليه بما حكموا .

أما ابن الصلاح الشهرزورى فلم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم الذى لم يتسع له أفقه وكان خارجاً عن نطاقه ، بل صار خصما لدوداً له باسم الدين . فى تلك الإجابة التى أجاب بها على من سأله (ولعل هذا السؤال أن يكون من وضعه هو نفسه) : هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعلماً أو تعليما ؟ وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية فى إثبات الأحكام

(١) بروكلمن جـ ١ ص ٣٥٨ برقم ١٩ .

الشرعية ؟ وماذا يجب على ولى الأمر فعــله بإزاء شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها ، وهو مدرس فى مدرسة من المدارس العامة؟

يبدأ ابن الصلاح فتواه بأن يصف الفلسفة وصف أهل السنة لهـا ، فيقول : إن « الفلسفة أسُّ السفه[١] والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهَّـرة ، المؤيدة بالحجج الظاهرة ، والبراهين الباهرة . ومن تلبَّـس بها تعليما وتعلماً ، قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان . وأى فن أخزى من فنٍ يُعْـمى صاحبَـه ويُظلم[٢] قلبَـه عن نبوَّة نبينا محمد صلعم كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل عن ذكره غافل مع انتشـار آياته المستبينة ومعجزاته المستنيرة ، حتى لقد انتَـدَبَ بعضُ العلماء لاستقصائها فجمع منهـا ألف معجزة[٣] ، وعددناه مقصـّراً ، إذ هى[٤] فوق ذلك بأضعاف لا تحصى . فإنها ليست مقصورة[٥] على ماوجد منها فى عصره صلى الله عليه وسلم ، بل تتجدد بعده[٦]

---

(١) تورية بالجزء الثانى من الـكلمة : فل[سفة] . ويتلاعب أبو الفتح البستى بهذا اللفظ فيقول إن « فلسفة » (أصلها (فلّ السفه) (ذكره الثعالبى ، « يتيمة الدهر » [طبعة دمشق سنة ١٣٠٤] جـ ٤ص ٢٠٧س١٣) ، وتلاعب مثل هذا التلاعب أيضا الفقيه أبو عمران للبرتلى فى أبيات له هجا فيها الفلسفة (كتاب ألف باء [القاهرة ، المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٧] جـ ١ ص ٢٣س ٢٠) فقال :

لاخير فيما الفـل أوّ　　له　　وآخره　　سفـه

(٢) فى المخطوطة : أظلم (ومؤلف البحث يقرأها : أظلم ، وهى قراءة لاتتفق مع ما يقتضيه السياق من وضع الفعل فى صيغة المضارع ، لأنه معطوف على « يعمى » ، ولهذا اخترنا القراءة الموجودة بالطبعة المصرية).

(٣) راجع كتابى (دراسات إسلامية) جـ ٢ ص ٢٨٥ تعليق رقم ٢ *Muh. Stud.* عبد القادر الجيلانى ، (الغنيـة) (طبعة مكة سنة ١٣١٤) جـ ١ ص ٦٦ فى الوسط : « وقد عدها أهل العلم ألف معجزة » .

(٤) غير موجودة فى المخطوطة (وغير موجودة أيضا فى الطبعة المصرية) .

(٥) [فى نص مؤلف البحث ، كما فى الطبعة المصرية ، هكذا . ونحن نفضل قراءتها : « مقصورة » نظراً إلى حرف الجر (على)] .

(٦) فى المخطوطة : على يتحدد [ومؤلف البحث يقرأها : وما يتجدد ، والقراءة التى أثبتناها هنا هى الموجودة فى الطبعة المصرية ، وقد اخترناها لأنها أوضح ولأنها تصحيح يسهل استخلاصه مما هو وارد فى المخطوطة] .

صلعم على تعاقب العصور. وذلك أن كرامات الأولياء من أمته وإجابات[١] المتوسلين به فى حوائجهم ومغوثاتهم[٢] عقيب توسلهم به فى شدائدهم، براهين له قواطع، ومعجزات له سواطع، ولا يعدها عاد ولا يحصرها حاد..

« وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر. وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح وسائر من يُقتَدى به من أعلام الأمة وساداتها، وأركان الأمة وقادتها. قد برّأ الله الجميع من معرّة ذلك وأدناسه. وطهّرهم من أوضاره[٣]. وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة، والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية، والحمد لله، افتقار إلى المنطق أصلا. وما يزعمه المنطقى للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع أغنى الله عنها كلّ صحيح الذهن، لاسيما من خدم نظريات[٤] العلوم الشرعية. ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لامنطق ولا فلسفة ولا فلاسفة. ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به. فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم، ويخرجهم عن المدارس، ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويَعرِض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام،

---

(١) فى المخطوطة : واجبات [ومؤلف البحث يقرأها : وإخبات، والقراءة التى أثبتناها هى الموجودة فى الطبعة المصرية، وظاهر أن هذه القراءة الأخيرة هى الصحيحة : لأن (الإخبات) معناه الخشوع، وليس هو المقصود هنا، لأن الكلام متصل بالمعجزات والكرامات، و (إجابات) المتوسلين داخلة فى معنى الكرامات والمعجزات، كما أنها من الناحية اللفظية أرجح، فإن (الإجابة) أولى أن تقرن (بالتوسل)].

(٢) (فى الطبعة المصرية : إغاثاتهم).

(٣) [فى الطبعة المصرية : (أوصابه)، والقراءة التى فى نص مؤلف البحث، والتى أثبتناها هنا لعلها أن تكون الأصح].

(٤) فى المخطوطة : بطربات.

لتخمد نارهم[١] ويمحى آثارها وآثارهم . يسّر الله ذلك وعجّله . ومِنْ أوجب هذا الواجب عَزْلُ من كان مُدرِّسَ مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها ، والإقراء لها ؛ ثم سجنه وإلزامه منزله . وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم ، فإن حاله تكذّبه ، والطريق فى قلع الشر قلع أصوله . وانتصاب مثله مدرّساً من العظائم جملة ، والله تعالى ولى التوفيق والعصمة ، وهو أعلم[٢] » .

ومن ثم أصبحت هذه الفتوى وثيقة عليها يعتمد خصوم المنطق ، وبها يهيبون ويستشهدون . ولن ينسى الناس أن هذه الفتوى موجهة أيضاً ضد الغزالى ، لأنه هو الذى أدخل مناهج المنطق فى الفقهيات ، وإن لابن الصلاح على الغزالى مآخذ ومآخذ ؛ ونحن نراه لا ينسى أن يذكر من بين هذه المآخذ اشتغاله بالمنطق[٣] .

وليست فتوى ابن الصلاح هذه إلا تعبيراً عن الرأى السائد فى البيئات السنية فى مناطق واسعة من العالم الإسلامى إبان ذلك العصر ، ولم يكن الباعث عليه هذا التحريم الذى قضى به هذا العالم الدينى الشهير . والبينة الواضحة على هذا ما حدث لأحد معاصريه ، ونعنى به سيف الدين على الآمدى (المولود سنة ٥٥١ والمتوفى سنة ٦٣١ هـ) . وكان سيف الدين فى أول اشتغاله حنبلى المذهب ، وقد درس على ابن المنّى (راجع قبل ص ١٣١ ، تعليق رقم ١) وتخرج عليه . ثم انتقل من بعد إلى مذهب الشافعى . وكان عالماً بالدين

---

(١) (ومؤلف البحث يقرأها : « ليحمى ديارهم » ، لأن فى المخطوطة : « ليحم ديارهم » ، وواضح أن هذه القراءة غير ممكنة ، نظراً إلى اضطراب الضمائر فى ديارهم ، وآثارها ، وآثارهم . ولهذا أثبتنا ما هو وارد فى الطبعة المصرية) .

(٢) (نشر مؤلف البحث هذه الفتوى عن مخطوطة بدار الكتب برقم ٣٣٧ ، فقه الشافعية ، ورقة ١١٧ ا (فهرست دار الكتب جـ ٣ ص ٢٤٨) وترجمها . ولكن فتاوى ابن الصلاح قد نشرت الأقسام الثلاثة الأولى منها بالقاهرة سنة ١٣٤٨ ، نشرتها إدارة الطباعة المنيرية عن مخطوطة موجودة بمكتبة الأزهر ، وأخرى محفوظة بدار كتب رواق الأتراك بالقاهرة برقم ١٧٧٦) .

(٣) السبكى ؛ « طبقات الشافعية » جـ ٤ ص ١٢٩ س ٦ ؛ ص ١٣١ س ٦ .

مشهوراً ، قد جمع بين البراعة فى العلوم الدينية والفقهية (وخصوصاً علم الأصول) وبين الاشتغال بفنون من علوم الأوائل اشتغالا [١] مهماً ؛ وقد جاء إلى القاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية المعتادة ، واشتهر بذلك شهرة كبيرة . إلا أنه اضطهد اضطهاداً منشؤه التعصب . لأنه اشتغل بالدراسات الفلسفية (المنطق خصوصاً) إلى جانب اشتغاله بالعلوم الشرعية . مع أنه لم يكن فى تدريسه يدرس شيئاً من العلوم الفلسفية [٢] . فقد اتهم بأنه فاسد العقيدة ، يقول بالتعطيل (راجع قبل ص١٢٨) ، ويذهب مذهب الفلاسفة. وكُتِبَ محضر بذلك ، وقع عليه الكثيرون ، وأعلنوا فيه استباحة دمه [٣] . فلما رأى سيف الدين هذا التألب عليه فرّ إلى الشام ، ودُعى إلى التدريس بإحدى مدارس دمشق . ولكنه عزل من بعد لاتهامه بما يشبه ما اتهم به من قبل . وهذا مثل مأخوذ من الحياة الواقعية فيه تطبيق للنظرية التى قال بها ابن الصلاح الشهرزورى .

ومنذ هذا التاريخ اعتبر الاشتغال بالمنطق من بين الأشياء المحرمة على المؤمن الصحيح الإيمان . وكان لهذا التحريم مظاهر شتى . فكان قاسياً شديداً حيناً . أقل قسوة وشدة فى أحيان أخرى . فنرى واحداً من مشايخ الشافعية المشهورين . هو تاج الدين السبكى (المتوفى سنة ٧٧١) يتخذ بإزاء الفلسفة موقفا مملوءاً بأشد ما يمكن تصوره من العداوة . بل ويتخذ هذا الموقف نفسه بإزاء المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة . ويوافق موافقة تامة وبدون شرط على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشيختنا ومشيخة

---

(١) طبع الفصل الخاص بالصابئة من كتاب « أبكار الأفكار » له الذى ذكره بروكلمن جـ ١ ص٣٩٣ فى مجلة « المشرق » المجلد الرابع من ص٤٠٠ إلى ص٤٠٣ ، وهى مجلة عربية شهرية تصدر فى بيروت .

(٢) يقول ابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ١٧٤ س ١٨ ، الذى أغفل ذكر اضطهاد الآمدى ، ما نصه : « وكان نادرا أن يقرىء أحداً شيئا من العلوم الحكمية » .

(٣) ابن خلكان ، طبع فستنفلد ، برقم ٤٤٣ (جـ ٥ ص ٢٠) .

مشيختنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة » على حد تعبيره . أما المنطق فإن السبكى لا يحرمه تحريماً تاما ، وليس من شك فى أنه فعل هذا عاملا حساباً لبعض الأئمة الذين اشتغلوا بالمنطق كالغزالى الذى كان السبكى يجله كثيراً ، وإنما هو يسمح بالاشتغال بالمنطق بشرط أن يكون من يريد الاشتغال به قد رسخت قواعد الشريعة فى قلبه ، ووصل فى العلوم الشرعية إلى درجة من الكمال أصبح معها يعد « فقيهاً مفتيا مشاراً إليه من أهل مذهبه ، إذا وقعت حادثة فقهية » . أما ما عداه فيحرم عليه الاشتغال بالمنطق (١) . ومن المؤكد أن الإهابة بفتاوى الأئمة والمشيخة تشمل أيضا فتوى ابن الصلاح .

ولعل تقى الدين بن تيمية الحنبلى الكبير (المتوفى سنة ٧٢٩) كان فى موقفه بإزاء هذه المسألة التى نحن بصددها مستقلا عن ابن الصلاح . كان ابن تيمية عدواً لدوداً للفلسفة ، وهذا الرأى العدائى فى الفلسفة وارد فى معظم مؤلفاته العديدة . وله رسالة خاصة عنوانها « الرد على عقائد الفلاسفة » ، أوصى تلميذُه شهابُ الدين أتباعَ الشيخ بها فى رسالة التعزية التى كتبها إليهم بعد موت الشيخ ، وقد لاحظ أيضا أن من المتعذر الحصول على نسخة كاملة من هذه الرسالة (٢) . وكتب ابن تيمية أيضا كتاباً عنوانه « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان (٣) » ، لخصه جلال الدين السيوطى فى كتاب موجود فى مجموعة مخطوطات فارنر برقم ٤٧٤ فى مكتبة جامعة ليدن (٤) .

(١) « معيد النعم ومبيد النقم » لتاج الدين السبكى ، طبع مهرمن ص ١١١ . يشير السبكى فى هذا الموضع إلى مقدمة كتابه « شرح مختصر ابن الحاجب » وفيها أورد كلام الأئمة المتقدمين فى علم المنطق . وإلى هذا يشير أيضا فى « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٩ س ٦ ، أثناء دفاعه عن الغزالى ضد ابن الصلاح .

(٢) طبعت هذه الرسالة فى مجلة « المنار » المجلد العاشر من ص ٦١٦ إلى ص ٦٢١ .

(٣) يوجد بالهند مخطوطتان لكتاب لابن تيمية فى الرد على المنطق اليونانى ذكر سليمان ندوى فى البحث الذى كتبه فى مجلة « الحضارة الإسلامية » ج ١ سنة ١٩٢٧ Islamic Cutture أن اسمه « الرد على المنطقيين » ولسنا ندرى هل هو هذا الكتاب أم هو غيره ؟

(٤) راجع كتابى عن الظاهرية ص ١٣٠ .

وهذا السيوطى يحدثنا هو الآخر عن تحريمه الاشتغال بفن المنطق ، فيقول فى ترجمته الذاتية التى تفيض بافتخاره بنفسه : « وقد كنت فى مبادىء الطلب قرأت شيئا فى علم المنطق : ثم ألقى الله كراهته فى قلبى . وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه ؛ فتركته لذلك . فعوضنى الله تعالى عنه علم الحديث، الذى هو أشرف العلوم [١] » . ويظهر أن السيوطى قد أظهر عداءه للمنطق فى مناسبة أخرى ؛ نعرف ذلك من الرسائل المنظومة [٢] التى تبادلها هو ومحمد بن عبد الكريم المغيلى الفقيه التواتى المتعصب ، وكانت تدور حول هذا الموضوع . وواضح من هذه الرسائل المتبادلة أن رجلا اسمه كافور كتب كتابا عنوانه « الفرقان » — والكتاب وصاحبه غير معروفين تماما — فيه تحدث عن المنطق حديث المستحسن له . فقام السيوطى ، وقد كان على اتصال بالبيئات الدينية فى داخل افريقية [٣] ، يهاجمه مهاجمة عنيفة . حينئذ هبَّ الفقيه التواتى، على الرغم مما كان عليه من تعصب شديد[٤] ، للدفاع عن المهاجَم فى رسالة منظومة ، بينما السيوطى فى رده المنظوم الذى أرسله إلى توات قد برر سلوكه فى هذه المسألة بقوله إن المنطق — وهو فضلا عن ذلك من علوم اليهود والنصارى — علم يحرم الاشتغال به ، وأنه لا يحق لإنسان أن يسمى كتاباً اتجاهه كاتجاه كتاب كافور باسم « الفرقان » ، فهذا الاسم خاص

---

(١) أورده موبرزنجه فى طبعته لكتاب « طبقات المفسرين » للسيوطى ص ٦ السطر الأخير .

(٢) من كتاب « نيل الابتهاج » لأحمد بابا السودانى المطبوع فى كتاب « تعريف الخلف برجال السلف » ، طبع أبى القاسم محمد الحفناوى ج ١ (الجزائر سنة ١٩٠٦) ص ١٦٩ و ص ١٧٠ ، حيث يورد نص القصيدتين .

(٣) راجع بحثى « فى مميزات . . السيوطى وتآليفه » الذى ظهر فى (محاضر جلسات أكاديميه ڤينا) SBWA (١٨٧١) قسم الدراسات الفلسفية التاريخية ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٧

(٤) راجع (مجلة الدراسات اليهودية) ، المجلد رقم ٦٠ ص ٣٤ ومايليها . ثم (مجلة العالم الإسلامى) المجلد رقم ١٢ ص ٢١٠ و ص ٢١١ *Rev. du monde mus.*

بالكتاب الكريم فحسب[١] .

وعلى الرغم من هذا كله فإن الكتب المؤلفة تدلنا على أن هذا الرأى القاضى بتحريم المنطق ، وهو الرأى الذى قال به المتعصبون ، لم يكن نصيبه النجاح فى السيطرة على نظام الدراسة الدينية الإسلامية . فالمكانة التى احتلتها الكتب المنطقية أمثال مؤلفات الأبهرى (شرح إيساغوجى) والكاتبى (الشمسية) والأخضرى[٢] وغيرهم ممن ألفوا متوناً فى المنطق ، نقول إن المكانة التى احتلتها هذه الكتب — ونحن لا نذكر هنا إلا أعظمها تأثيراً — فى التدريس بجانب العلوم الإسلامية ، تقدم لنا الدليل على أن أصوات المعارضة المعادية للمنطق ذهبت هباء ، ولم يكن لها فى واقع الأمر نجاح . بل إن علم الكلام نفسه قد استخدم ، فى تأسيس قواعده ومقدماته وفى تطوره وارتقائه ، الفلسفة الأرسططالية كمرشد يسير على منهج قويم ، وكان ذلك خصوصاً منذ الفخر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦) . وليس أدل على ضآلة النجاح الذى لقيته صرخات ابن الصلاح الشهرزورى مما كشف عنه حديثاً[٣] البحثُ فى المذهب الكلامى الذى تضمنه كتاب السنوسى[٤] (المتوفى سنة ٨٩٢)

---

(١) (وللسيوطى عدا هذا كتاب هو أهم ما كتبه فى هذا الباب ، ولعله أن يكون أوسع كتاب ألف فى موضوع ذم المنطق ونقده فى ذاته ومن الناحية الدينية . وهذا الكتاب هو (صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام) . ولا نعرف من النسخ المخطوطة لهذا الكتاب غير المخطوطة الموجودة بدار الكتب الأزهرية ضمن مجموعة رسائل للسيوطى . والذى نبّه إلى وجودها هو أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الجامع الأزهر ، وهو يقوم بالعمل على نشرها .

وفى أول هذا الكتاب يشير السيوطى الى كتاب له آخر فى هذا الموضوع نفسه هو (القول المشرق) ضمنه أقوال أئمة الإسلام فى ذمه وتحريمه كما يشير أيضا إلى الكتاب المذكور هنا آنفا ونعنى به تلخيصه لكتاب ابن تيمية (نصيحة أهل الإيمان) ، واسم هذا التلخيص (جهد القريحة فى تجريد النصيحة) .

(٢) بروكلمن جـ ١ ص ٤٦٤ — ص ٤٦٦ ، جـ ٢ ص ٣٥٥

(٣) ماكس هورتن ، (السنوسى والفلسفة اليونانية) ، فى مجلة (الإسلام) سنة ١٩١٥ المجلد رقم ٦ ص ١٧٨ — ص ١٨٨ Max Horten, "Sanusi und die Griechische Philosophie"

(٤) بروكلمن جـ ٢ ص ٢٥٠ .

المعروف باسم «السنوسية» : فإن هذا المذهب يسير على نمط الفلسفة اليونانية. وكتابه هذا قد نال مركز السيادة فى المدارس السنية فى الإسلام .

وظل المنطق حتى أحدث العصور يدرس مع العلوم الشرعية باعتباره علماً مساعداً . ووضعت لفائدة الطلاب متون فى هذا العلم ، بل ووضعت فيه منظومات أيضاً ، جرياً على تلك الطريقة التعليمية التى لا تزال شائعة فى الشرق[١] . ومنذ قرن أو يزيد نظم أحد الكتاب من رجال الدين فى القاهرة وكان كثير التآليف مشهوراً فى زمانه ، أشكال القياس ، وأضاف إلى ذلك شرحاً عليه[٢] .

وإنا لنرى هذه الظاهرة نفسها تتحقق بالنسبة إلى الفروع الباقية من علوم الأوائل كذلك . وهذا دليل واضح على أن الاحتجاجات والرغبات النظرية التى صدرت عن المتعصبين المتزمتين من رجال الدين فى الإسلام لم يكد يكون لها أدنى تأثير فى تشكيل الحقيقة الواقعية وتكوينها . والكفاح الذى قمنا بعرضه فى هذا البحث إنما كان من نصيب زمان قد مضى وزال. أما اليوم فأهل السنة من المسلمين لا يقاومون علوم الأوائل بصورتها الحاضرة بعد أن ارتقت ما ارتقت وتطورت ما تطورت ، ولا يشعرون فى أنفسهم بشىء من المعارضة لها والسخط عليها .

---

(١) ومن قبل نظم الفيلسوف الطبيب المشهور محمد بن زكريا الرازى (توفى حوالى سنة ٣١١ — ٣٢٠) قصيدة تعلمية فى المنطق . فالفهرست يورد من بين مؤلفاته : «قصيدة فى المنطقيات» (ص ٣٠١ س ٢٤) .

(٢) (شرح نظم لأشكال المنطق) ، على مبارك ، (الخطط الجديدة ج ١٢ ص ١١ ، س ١٤ من أسفل .

نصوص ملحقة

— ١ —

من كتاب (طبقات الحنابلة) لابن رجب الحنبلى ، مخطوطة مكتبة جامعة ليبتسك برقم ٣٧٥ ، بر.ز D. C. برقم ٧٠٨ فى فهرست فولرز ورقة ١١١٥ :

« إسماعيل بن على بن حسين البغدادى الأزجى المأمونى ، الفقيه الأصولى المناظر المتكلم ، أبو محمـــد ، ويلقب فخر الدين ، ويعرف بابن الرفاء وبابن الماشطة(١) . واشتهر تعريفه بغـــلام ابن المنى . ولد فى صفر سنة تسع وأربعين وخمسمائة . وسمع الحديث من شيخه أبى الفتح ابن المنى . ولازمه حتى برع وصار أوحد زمانه فى علم الفقه والخلاف والأصولين والنظر والجدل . ودرّس بعد شيخه بمسجده بالمأمونية . وكانت له حلقة بجامع القصر يجمع إليه فيها الفقهاء للمناظرة . وكان حسن الكلام ، جيد العبارة ، فصيح اللسان ، رفيع الصوت . وله تصانيف فى الخلاف والجدل : منها « التعليقة » المشهورة ، و « المفردات » ، ومنها كتاب « جنة الناظر وجُنة المناظر » فى الجدل . واشتغل عليه جماعة وتخرجوا به ، وحدّث ، وسمع منه جماعة ، وأجاز لعبد الصمد بن أبى الجيش المقرىء . وولاه الخليفة الناصر النظر فى قراه وعقاره الخاص ، ثم صرفه . وقد حط عليه أبو شامة ، ونسبه إلى الظلم فى ولايته ، وأظنه أخذ ذلك من « مرآة الزمان(٢) » . وكذلك ابن النجار(٣) مع أنه قال : كان حسن العبارة ، جيد الكلام فى المناظرة ، مقتدراً على رد

(١) هناك شخص آخر بهذا اللقب ذكره الفهرست ص ١٣٥ س ١٧ .

(٢) هذا كتاب فى التاريخ لسبط ابن الجوزى (بروكلمن ج ١ ص ٣٤٧) وقد نشر جزءاً منه ج . ر . چيوت (نسخة مماثلة لمخطوطة فى جامعة ييل) ، شيكاغو سنة ١٩٠٧ . راجع امدروز . فى (مجلة الجمعية الأسيوية الملكية) سنة ١٩٠٧ ، ص ١٠٧٥ وما يليها .

(٣) راجع قبل ص ١٣٢ تعليق رقم ١ .

الخصوم ، وكانت الطوائف مجمعة على فضله وعلمه ، وكان يدرس فى منزله ، ويحضر عنده الفقهاء . قال: ورتّب ناظراً فى ديوان الطبق مُدة مديدة، فلم تحمد سيرته ، فعزل ، واعتقل مدة بالديوان . ثم أطلق ولزم منزله . قال : ولم يكن فى دينه بذاك[١] . ذكر لى ولده أبو طالب عبد الله فى معرض المدح أنه قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطبيب النصرانى ، ولم يكن فى زمانه أعلم منه بتلك العلوم ، وأنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصارى . قال وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وأرسطاطاليس . قال : وسألنا بعض تلامذته الخصيصين به عن ذلك فما أثبته ولا أنكره . وقال : كان متسمحاً فى دينه ، متلاعباً به ، ولم يزد على ذلك . قال : وكان دائماً يقع فى الحديث وفى رواته ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معانى الأحاديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ، ويذمهم ويطعن عليهم . ومما أنشده ابن النجار من شعره :

دليل على حرص ابن آدم أنه ترى كفّه مضمومة وقت[٢] وضعه
ويبسطها عند الممات إشارة إلى صفرها مما حوى بعد جمعه

وتوفى فى ربيع الأول سنة عشر وستمائة ، كذا ذكر ابن القادسى[٣] ، وأبو شامة ، وذكرا ابن النجار أنه توفى فى يوم الثلاثاء من ربيع الأول ودفن من يومه بداره بدرب الحب (هكذا) ثم نقل بعد ذلك إلى باب حرب[٤] ، رحمه الله وسامحه . وذكر ابن القادسى فى تاريخه أنه وجد ببغداد

---

(١) فى الأصل : بدال .

وهناك قراءة فى الهامش هى : عند .

(٣) لم أستطع أن أحصل على معلومات مفصلة عن كتابه الذى يقتبس منه ابن رجب كثيراً (راجع مثلا ماذكرناه فى (مجلة الجمعية المشرقية الألمانية) المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ ، تعليق رقم ٤) .

(٤) راجع (مجلة الجمعية المشرقية الألمانية) المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ .

يهودى تزوج بمسلمة، وأولدها ولدين. فخاف اليهودى، وأسلم. فجُمع الفقهاء واستفتوا فى أمره. قال: فقيل إن الفخر إسماعيل غلام ابن المنى قال: «الإسلام يجبّ ما قبله»

— ٢ —

من المخطوطة المذكورة ورقة ١١٦ ا:

«وكان أديباً. كيّساً، مطبوعا، عارفا بالمنطق والفلسفة والتنجيم وغير ذلك من العلوم الرديئة. وبسبب ذلك نُسب إلى عقيدة الأوائل، حتى قيل إن والده رأى عليه يوماً ثوباً بخارياً فقال: والله هذا عجب! ما زلنا نسمع البخارى ومسلم. وأما البخارى وكافر فما سمعناه، وكان أبوه كثير المجون والمداعبة كما تقدم عنه. وكان عبد السلام أيضا غير ضابط للسانه، ولا مشكورا [(١)] فى طريقته وسيرته، يُرمى بالفواحش والمنكرات. وقد جرت عليه محنة فى أيام الوزير ابن يونس، وحُكم بفسقه، وأحرقت كتبه. وكان سبب ذلك أن ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره. فكانوا يؤذونه غاية الأذى. فلما ولى ابن يونس وتمكن، شتت شملهم وبعث بعضهم إلى المطامير بواسط. وبعث فكبس دار عبد السلام هذا، وأخرج منها كتبا من كتب الفلاسفة، ورسائل إخوان الصفا، وكتب السحر والنارنجيات وعبادة النجوم. واستدعى ابن يونس، وهو يومئذ أستاذ الدار، العلماء والفقهاء والقضاة والأعيان، وكان ابن الجوزى معهم. وقُرىء فى بعضها مخاطبة زُحل، يقول: «أيها الكوكب المضىء المنير! أنت تدبّر الأفلاك، وتحيى وتميت، وأنت إلهنا». وفى حق المريخ من هذا الجنس. وعبد السلام حاضر. فقال ابن يونس: هذا خطك؟ قال: نعم. قال لم كتبته؟ قال: لأرد على قائله ومن يعتقده. فأمر بإحراق كتبه. فجلس

---

(١) فى الأصل: مشكور.

قاضى القضاة والعلماء، وابن الجوزى معهم على سطح مسجد مجاور لجامع الخليفة يوم الجمعة، وأضرموا تحت المسجد ناراً عظيمة، وخرج الناس من الجامع، فوقفوا على طبقاتهم، والكتب على سطح المسجد. وقام أبو بكر ابن المرستانية فجعل يقرأ كتاباً كتاباً من مخاطبة الكواكب ونحوها، ويقول العنوا مَن كتبه، ومن يعتقده، وعبدالسلام حاضر. فيصيح العوام باللعن. فتعدى اللعن إلى الشيخ عبد القادر، بل وإلى الإمام أحمد، وظهرت الأحقاد البدْرية (١). وقال الخصوم أشعاراً. منها قول المهذب الرومى، ساكن النظامية:

لىَ شِعرٌ أرق من دين ركن الدي ن، عبد السلام لفظا ومعنى
زُحلى (٢) يشنى عليا ويهوى الحر بِ حقداً عليه(٣)... وضِغنا
منحته النجوم، إذ رام سعداً وسروراً، نحسا وهمّا وحزنا
سار إحراقُ كتبه سيرَ شعرى فى جميع الأقطار سَهلا وحَزنا
أيها الجاهل الذى جعل الحق م ضلالا وضيّع العمر غبنا
رُمتَ، جهلا، من الكواكب بالتحيير (٤) عزاً، ونلت ذلا وسجنا
ما زُحيلا(٥) وما عُطارد والمرّ يخ والمشترى تُرى يا مُعنى،
كلّ شىء يودى ويَفنى سوى الل ه إلهى، فإنه ليس يفنى

ثم حكم القاضى بتفسيق عبد السلام ورمى طيلسانه. فأخرجت مدرسة جده من يده ويد أبيه عبد الوهاب، وفُوّضت إلى الشيخ أبى الفرج ابن

---

(١) (يفسرها مؤلف البحث بأنها نسبة الى بدر الموقعة المشهورة، فيكون المعنى أن الحاضرين تحمسوا للإسلام وثاروا من أجله، كما تحمس أهل بدر من المسلمين. إلا أنه يشكلها بفتح الدال، وصواب النسب الى موقعة بدر أن تكون الدال ساكنة كما أثبتناه).

(٢) منصوب فى الأصل.

(٣) هنا نقص يختل معه الوزن؛ ولعل الصواب هو: حقداً على علىّ.

(٤) فى الأصل: بالتحير.

(٥) فى الأصل: زحيل.

الجوزى ، فذكر فيها الدرس مدة ، ذكر ذلك أبو المظفر سبط ابن الجوزى وذكر معناه ابن القادسى ، وزاد أن عبد السلام أودع الحبس مدة . ولما أفرج عنه . أخذ خطه بأنه يشهد أن لا إله إلا الله ؟ وأن محمداً رسول الله ، وأن الإسلام حق ، وما كان فيه باطل . وأطلق . ثم لما قبض على ابن يونس ردت مدرسة الشيخ عبد القادر إلى ولده عبد الوهاب ، ورُدَّ ما بقى من كتب عبد السلام التى أحرقت بعضها ، وقبض على الشيخ أبى الفرج بسعى عبد السلام هذا كما تقدم ذكره (١) . ونزل معه عبد السلام فى السفينة إلى واسط . واستوفى منه بالكلام ، والشيخ ساكت . ولما وصل إلى واسط عُقد مجلس حضره القضاة والشهود ، وادعى عبد السلام على الشيخ أنه تصرف فى وقف المدرسة ، واقتطع من مالها . وأنكر الشيخ ذلك . وكتب محضر بما جرى ، وأمر الشيخ بالمقام بواسط . ورجع عبد السلام » .

---

(١) لإكمال ماذكرناه قبل ص ١٢٩ عن اتجاه الخليفة الناصر الدينى ، يجدر بنا أن نورد الوضع الوارد هنا بنصه : فى الورقة ٩٥ ب مايلى :

(فلما ولى الوزارة ابن القصاب ، وكان رافضيا خبيثا سعى فى القبض على ابن يونس وتتبع أصحابه . فقال له الركن : أين أنت عن ابن الجوزى ! فانه ناصبى من أولاد أبى بكر ، فهو من أكبر أصحاب ابن يونس ، وأعطاه مدرسة جدى ، واحترقت كتبى بمشورته . فكتب ابن القصاب إلى الخليفة الناصر ، وكان الناصر له ميل إلى الشيعة ، ولم يكن له ميل إلى الشيخ أبى الفرج ، بل قد قيل إنه كان يقصد أذاه ، وقيل ان الشيخ ربما كان يعرض فى مجالسه بذم الناصر . فأمر بتسليمه إلى الركن عبد السلام ، فجاء إلى دار الشيخ ، وشتمه وأغلظ عليه ، وختم على كتبه وداره ، وشتت عياله . فلما كان فى أول الليل ، حمل إلى سفينته ، وليس معه إلا عدوه الركن ، وعلى الشيخ غلالة بلا سراويل ، وعلى رأسه تخفيفة ، فأحدر إلى واسط ، وكان ناظرها شيعيا . فقال له الركن : مكنى من عدوى لأرميه فى المطمورة الخ » .

ويلى ذلك ذكر سجن ابن الجوزى خمس سنوات (من سنة ٥٩٠ إلى ٥٩٥) . ثم إطلاق سراحه ، ورد اعتباره .

بحوث فى المعـــتزلة

لكَرْلو الفونسو نَلّينو (١)

١ — أصـــل تسميتها

من المسائل الخطيرة أن نعرف لأى سبب وبأى معنى أطلق لفظ «المعتزلة» أول ما أطلق على أصحاب المذهب الذى كان فى القرون الثانى والثالث والرابع للهجرة خصماً خطراً لمذهب أهل السنة فى الكلام. ذلك لأنه يتوقف على مثل هذه المعرفة حل مسألة من أهم المسائل التاريخية، وتلك هى مسألة أصول حركة المعتزلة وطابعها الأصلى.

وأشهر الروايات فى هذا الباب، وهى رواية نسج حولها وحدها طائفة من الأقاصيص خاصة، تلك الرواية التى تشتق هذا الاسم من اعتزال واصل ابن عطاء الغزّال (أو اعتزال عمرو بن عبيد بن باب فى رواية أخرى (٢)). للحسن البصرى (المتوفى سنة ١١٠ هـ = ٧٢٨ م) أو اعتزاله للجماعة عموما

---

(١) ظهرت هذه البحوث فى (مجلة الدراسات الشرقية) RSO المجلد السابع، روما سنة ١٩١٦. الأول فى الصفحات من ٤٢٩ إلى ٤٥٤؛ والثانى فى الصفحات من ٤٦١ الى ٤٦٦، والثالث فى الصفحات من ٤٥٥ الى ٤٦٠، والرابع فى الصفحات من ٤٢١ الى ٤٢٨ وهاك عناوينها فى الأصل على التوالى:

Sull' origine del nome dei Muctaziliti.

Sul nome di « Qadariti »

Rapporti fra la dogmatica muctazilita e qella degli Ibaditi dell' Africa settentrional

Di una strana opinione attribuita ad al-Gahiz intorno al Corano.

(راجع ترجمته فى الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب).

(٢) يقتصر ابن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦ هـ = ٨٨٩ م)، فى كلامه عن عمرو بن عبيد على أن يقول: (وكان يرى رأى القدر، ويدعو إليه. واعتزل الحسن هو وأصحاب له، فسموا المعتزلة) (عيون الأخبار طبع فستنفلد، جيتنجن، سنة ١٨٥٠، ص ٢٤٣) =

فى مسألة مرتكب الكبيرة : مؤمن هو أم كافر [١] ؟ وتفاصيل هذه القصة تختلف قليلا باختلاف الروايات : فعلى حسب

═ ويكرر هذا بعينه ابن رستة (طبع دى خوية ، سنة ١٨٩٢ ص ٢٢٠) الذى كتب فيما بين سنة ٢٨٠ وسنة ٣٠٠ هـ فيقول : « كان يرى القدر ، ويدعو إليه . واعتزل الحسن وأصحابه ، فسموا المعتزلة » . أما السمعانى (كتاب « الأنساب » طبعة ليدن سنة ١٩١٢ ورقة رقم 536r فيقول : « المعتزلى . . . هذه النسبة إلى الاعتزال ، وهو الاجتناب . والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سموا بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمرو بن عبد (هكذا) البصرى أحدث ما أحدث من البدع ، واعتزل مجلس الحسن البصرى ، وجماعة معه فسموا المعتزلة » — ويقول الشريشى فى « شرح المقامات » (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ جـ ١ ص ٣٨٥) عن عمرو بن عبيد : « ورآه الحسن [البصرى] يوما فقال هذا سيد شباب أهل البصرة ، إن لم يحدث . ثم أزاله ، ونهى عنه ، فقال بالعزل [اقرأ بالعدل] ودعا إليه ، وترك مذهب أهل السنة ، واعتزل الحسن البصرى ، ونسبت اليه المعتزلة » — ويورد كتاب آخرون كلتا الروايتين : الرواية التى تربط اسم المعتزلة بعمرو ؛ والأخرى ، وهى الأكثر انتشارا ، التى تربطه بواصل .

(١) هذه المسألة التى ستظهر أهميتها فيما بعد (ص ١٨٠ وما يليها) ذكرها عبد القاهر بن طاهر البغدادى (المتوفى سنة ٤٢٩ « = ١٠٣٧ - ١٠٣٨ م) فى كتاب « الفرق بين الفرق » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ » = سنة ١٩١٠ م) ص ٩٨ ؛ والسيد المرتضى على ابن الطاهر (المتوفى سنة ٤٣٦هـ « = ١٠٤٤ م) فى كتابه « الأمالى » (= غرر الفوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ = ١٩٠٧ جـ ١ ص ١١٤ — ١١٦ (المجلس الحادى عشر) حيث أفاض فى ذلك خصوصا فى ص ١١٦ ؛ والشهرستانى (المتوفى سنة ٥٤٨هـ « = ١١٥٣ — ١١٥٤ م) طبع كيورتن بلندن سنة ١٨٤٢ — ١٨٤٦ ص ١٧ وص ٣٣ — ٣٤ ؛ وابن خلكان تحت اسم واصل (برقم ٧٩١ من طبع فستنفلد ، وبرقم ٧٣٩ من الطبعات المصرية) ، وقد ذكر خطأ « أنه أخذ ذلك عن كتاب « الأنساب » للسمعانى ؛ والشريف على الجرجانى فى شرح « مواقف » الإيجى (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ [— ١٣٢٧] جـ ٨ ص ٣٧٧ (والرواية مذكورة أيضا باختصار فى نص الإيجى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) ؛ وأبو المحاسن بن تغرى بردى فى تاريخه « (طبع يونبول ومتس جـ ١ ص ٣٤٨ تحت سنة ١٣١) وأبو الفدا فى تاريخه ، طبع ريسكه جـ ١ ص ٤٧٨ تحت سنة ١٣١ (طبعة استامبول سنة ١٢٨٦ جـ ١ ص ٢١٢) والمهدى لدين أحمد بن يحيى بن المرتضى فى كتابه « المعتزلة » طبع ت . و . آرنولد ، ليبتسك سنة ١٩٠٢ ، ص ٢ — ٤ (عن مصادر مختلفة) ، و « القاموس » تحت لفظ عزل » و « تاج العروس » جـ ٨ ص ١٥ ، والمقريزى (المتوفى سنة ٨٤٥ هـ = ١٤٤٢ م) فى « خططه » طبعة بولاق سنة ١٢٧٠ جـ ٢ ص ٣٤٦ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — ١٣٢٦ جـ ٤ ص ١٦٤ — ص ١٦٥ (ويظهر أنه نقلها عن الشهرستانى) . — وهذه المسألة توجد كذلك فى المصادر التى تعزو اسم المعتزلة إلى أصل آخر والتى سنذكرها فيما بعد من ص ١٨١ — ص ١٨٥ .

بعضها جاء اسم المعتزلة من العبارة التي قالها الحسن في تلك المناسبة لتلميذه القديم : « اعتزل عنا » ، وعلى حسب البعض الآخر كان قتادةُ بنُ دعامة (المتوفى سنة ١١٧ ﻫ أو سنة ١١٨ ﻫ) المحدِّث أولَ من وضع هذا الاسم ، مشيراً إلى عمرو بن عبيد وإلى نفر من أتباعه بسبب اعتزالهم الحسن — وعلى كل حال فمهما يكن من اختلاف الروايات ، فإن هذه المصادر تعتبر أن اسم المعتزلة اسم أطلقه عليهم أهل السنة، وأنه يتضمن نوعاً من الذم واتهاماً واضحاً بالخروج على السنة والجماعة .

والباحثون الأوربيون قد أخذوا ، حتى زمن قريب جداً ، بهذه الرواية (١) . ومن هنا كانت ترجمتهم لهذا الاسم بألفاظ معناها « المنفصلون » أو « المنشقون » :

separati (Pococke 1650), separatists (Sale 1734), secessores seu separatistae (Reiske 1778), Abweichende, Sectirer (Von Hammer-Purgstall 1837), séparatistes (Schmolders 1842), Getrennte, Abtrünnige (Wolff 1845), Verstossene (Weil 1846), Dissidents (Munk 1859), Secte (Steiner 1865), Dissidenten (Von Kremer 1865) Ceux qui se séparent (Dozy 1879), die sich trennende, d.h. die Sekte (Dieterici 1892), Disidente ó cismàtico (Asin 1901), Secession (Macdonald 1903), Dissidenti (Pizzi 1903), Seceders (Sell[3] 1907), Dissidents, Schismatiques, Séparatistes (Galland 1906), Dissidents Montet (1911), those who separate themselves (Margoliouth), 1912 die sich trennende (Ulrich 1914), etc,

ويجدر بنا أن نذكر أن البحث الحقيقي عن أصل هذه التسمية ومعناها

---

(١) إلا ديترتعى فى « ترجمة رسائل الفارابى الفلسفية » ، المقدمة ص ى *Alfàràbi's philosophische Abhandlungen übersetzt*, فإنه يدعى على واصل أنه قال : « أنا معتزل منكم » ich sage mich von Euch los.

لم يقم به إلا ڤولف [١] وڤيل [٢] واشتينر [٣] فى رسالته الصغيرة . لذلك كان اتفاق الآخرين فى الجوهر قليل القيمة .

فيرى اشتينر (ص ٢٣ — ٣٠) الذى لايقيم وزناً للروايات العربية التى ذكرناها آنفاً أن المعتزلة « اسم عام لفئة انفصلت عن الجمهور وانشقت عليه ، وهو يقابل لفظ Secte بالألمانية » ، ولـكن بمضى الزمن أصبح هذا الاسم فى أوائل القرن الثانى للهجرة علماً على مذهب خاص . وقد يُفسّر هذا على أن هـذه الفرقة كانت من بين فرق الإسلام أهمها وأكبرها خطراً فهى « الفرقة » بالمعنى الـكامل لهذه الكلمة . وعلى كل حال فيبدو أن هذه التسمية قد انتشرت انتشاراً بطيئاً . إذ يتكلم ابن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦هـ = ٨٨٩م) عند ذكره لمذاهب عصره (ص ٣٠١) لاعن المعتزلة بل عن القدرية [٤] ، مع أنه عرف اسم المعتزلة (انظر قبل ص ١٧٣ التعليق رقم ٢) وعلى ذلك فالنواة الأولى لمذهب المعتزلة كانت إذاً إنكار القدر المطلق ؛ ويشير لفظ القدرية إلى مضمون المذهب ، فهو من الناحية الظاهرية الشكلية إذاً أكثر تحديداً وأوضح دلالة ، من لفظ معتزلة . « ثم لما أظهروا آراء مخالفة فى مسائل عديدة أخرى مثل صفات الله ، وطبيعة القرآن ، والوعد والوعيد ،

---

(١) فى كتابه « الدروز وأسلافهم » ليپتسك سنة ١٨٤٥ ص ٦ تعليق *Die Drusen und ihre Vorläufer*

(٢) فى كتابه « تاريخ الخلفاء » ، مانهيم سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥١ ، ج ١ ص ١٩٢ — ص ١٩٣ تعليق *Geschichte der Chalifen*

(٣) فى كتابه « المعتزلة أو أحرار الفكر فى الإسلام » ليپتسك سنة ١٨٦٥ ؛ فى قطع الثمن ، ه ى + ١١٠ صفحات *Die Mu ctaziliten oder die Freidenker im Islâm*

(٤) لثبت أسماء رجال القدرية الذى أورده ابن قتيبة قيمة غير تلك التى يظنها اشتينر ؛ فهو لا يحوى أسماء كثير من المعتزلة المشهورين (فلا يذكر واصل بن عطاء مثلا) ، ومن جهة أخرى يذكر أشخاصا لاصلة لهم بالاعتزال مثل المحدثين وهب بن منبه ، ومكحول ، وقتادة المشهور الذى كان عدواً للمعتزلة ! وأورد ابن رسته هذا الثبت عينه ص ٢٢٠ — ٢٢١ (ويظهر أنه نقله عن ابن قتيبة — وليرجع القارىء إلى ملاحظاتى بعد ص ١٩١ (والتعليق رقم ٢)

ومسائل ثانوية أخرى، بدت هذه التسمية (القدرية) غير كافية ، لذلك استبدل بها لفظ « معتزلة » ولم تعد تستعمل شيئاً فشيئاً » .

وهذه النتيجة التى وصل إليها اشتينر اعتماداً على نصوص عربية متأخرة عن القرن الثالث الهجرى تسمى المعتزلة أحيانا باسم القدرية ، تلقاها كثير من الباحثين بالقبول . ففون كريمر الذى رأى أولا فى مذهب المرجئة أصول المعتزلة (١) ، اعتقد من بعدُ أن مذهب القدرية فى القدر تطور بالبصرة إلى مدرسة كلامية ذات نزعة عقلية خاصة على يد بشار بن برد ، وعمرو بن عبيد ، وواصل بن عطاء (٢) . وديترتشى (٣) يظن أن السبب فى اعتزال واصل الجماعة ، هو ثورته على المذهب المنكر لحرية الإرادة ، ويذهب دى بو إلى القول بأن القدرية هم أسلاف المعتزلة ، وأن هؤلاء الأخيرين هم خلفاء القدرية (٤) . ويذكر دوزى صراحة أن واصل بن عطاء « أنشأ مذهب المعتزلة أو القدرية (القائلين بحرية الإرادة) كما يسمون أيضا » (٥) صرح هوتسما (٦) بأن « النقطة التى ابتدأ منها مذهبهم كانت إنكار القدر . لكن اسم المعتزلة (المنفصلين) الذى اتخذوه هم وغيرهم من مبتدعة المسلمين ،

---

(١) « تاريخ الأفكار السائدة فى الإسلام » ، برلين سنة ١٨٦٨ *Geschichte der herschenden Ideen des Islams,* حيث يقول فى ص ٢٧ : « يبدو أن [الاعتزال] قام على أساس إرجائى » .

(٢) « تاريخ حضارة الشرق فى أيام الخلفاء » ، ڤينا سنة ١٨٥٥ — ١٨٧٧ جـ ٢ ص ٤٠٩ إلى ص ٤١١ *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*

(٣) مقدمة كتابه « ترجمة رسائل الفارابى الفلسفية » ، ليدن سنة ١٨٩٢ ص ى. *Alfarabi's philosophische Abhandlungen* übersetzt

(٤) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » *Geschichte der Philosophie im Islam*، ص ٤٤ — ص ٤٥ (ص ٥١ من الترجمة العربية) .

(٥) « بحث فى تاريخ الإسلام » ، ترجمة ف . شوڤان ، ليدن سنة ١٨٧٩ ص ٢٠٥ *Essai sur l'histoire de l'islamisme, traduit par V.* Chauvin

(٦) فى الفصل الخاص بالإسلام من كتاب « تاريخ الأديان » الذى أشرف على إخراجه شانتبيه دلاسوسيه P. D, Chantepie de la Saussaye ، الترجمة الفرنسية ، باريس سنة ١٩٠٤ ص ٢٨٩ .

نشأ ، كما يروون ، عن اختلاف فى الرأى ضئيل » . ويقول ماكس هورتن (١) إنهم « استمرار لمذهبين : الأول مذهب القائلين بحرية الإرادة (القدرية) والثانى مذهب الإرجاء (المرجئة) . ومن هنا كانت مسائل حرية الإرادة ، وإنكار أو تخفيف عذاب المسلم المذنب ، ما ورثوه فى مذهبهم عن هاتين الفرقتين من مسائل » . وكذلك جولد تسيهر فى كتابه « محاضرات عن الإسلام » (طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ١٠٠) يؤكد أن « نقطة ابتدائهم كانت بواعث مصدرها التقوى والتعبد ، مثلهم فى ذلك مثل سابقيهم القدرية القدماء » ؛ مع أنه يصرح فى الصفحات التالية بأنه لا يرى فى مسألة حرية الإرادة النقطة الرئيسية فى مذهب المعتزلة . أما جالان (٢) فيميز جيداً بين القدرية والمعتزلة ، ولكنه يقول « إن فلسفة المعتزلة قد هيأها مذهب القدرية وأعدها » ، وإن « إنكار القدر المطلق وعذاب المؤمن المذنب (هكذا !) عذابا أبدياً كانا نقطة ابتداء خلاف المعتزلة ، وظلا النقطة الرئيسية فى مذهبهم » .

وفى سنة ١٩١٠ حاول جولد تسيهر أن يفسر الاسم تفسيراً جديداً لو أنه صح لكان يطبع الأصول الأولى لمذهب المعتزلة بطابع مغاير لذاك الذى يبدو من الروايات العربية التى أخذ بها المستشرقون الأوربيون . فهو يشير كما يشير المؤرخون بمناسبة واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد ومعتزلين

(١) « المسائل الفلسفية فى علم الكلام عند المسلمين » ، بون سنة ١٩١٠ ص ٤ *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam* من العبث أن نقف عند الخلط الذى وقع فيه هورتن فيما يتعلق بمذهب المعتزلة فى عذاب الآخرة وصلته بمذاهب المرجئة .

(٢) « بحث فى المعتزلة (أصحاب النزعة العقلية فى الإسلام) » ، جنيف ، سنة ١٩٠٦ صفحات ٢٩ ، ٣٨ ، ٤٥ *Essai sur les Mo'tazelites* (Les rationalistes de l'Islam), Genéve — وهذا البحث رسالة قدمت للحصول على درجة « بكالوريوس فى اللاهوت » من كلية اللاهوت البروتستانتى بباريس — وقد تبع جالان مونتيه Montet فى كتابه *De l'etat present et de l'avernir de l'Islam* « عن حاضر الإسلام ومستقبله » ، باريس سنة ١٩١١ ص ١٤٠ .

آخرين متأخرين كذلك ، إلى ميولهم الصوفية وزهدهم ، أى إلى بعدهم عن زخرف الدنيا وشهواتها[١] ، ويورد شاهداً قديما على استعمال لفظ « معتزل » بمعنى زاهد أو متعبد [٢] . ومع هذا كله فإنه يقول : « معنى هذه الكلمة المنشقون » . ولست أريد أن أكرر هنا الأسطورة التى عنى الناس بروايتها من أجل تبرير هذه التسمية ، وإنما أريد أن أقرر أن التفسير الحقيق لهذه التسمية هو أن البذور الأولى لهذا المذهب كانت دوافع صادرة عن التقوى والتعبد وكان الباعثون على هذه الحركة رجالا متعبدين ، زهاداً معتزلين (زاهدين) ثم اتصلت الحركة بالدوائر العقلية ، فاتخذت شيئاً فشيئاً موقف المعارضة بإزاء المعتقدات الدينية السائدة [٣] » .

هذا الفرض الذى افترضه جولد تسيهر تقبله هورتن بحماس شديد فى سنة ١٩١٢ [٤] ولكن مرجوليوث[٥] رفضه بشدة فقال متحدثا عن الأصل القدرى لمذهب المعتزلة : « المعتزلة (من انفصلوا) . . . وهم الذين اعتزلوا لا إخوانهم ، وإنما مجلس الحسن البصرى ، كانوا يؤمنون بحرية الإرادة » .

أما أنا فأرى أن ما افترضه جولد تسيهر وهمى لا يقوم على سند ما من المصادر ، بل هو فوق هذا يصطدم بمشكلة خطيرة : كيف يمكن أن يكون اسم المعتزلة قد قُصر على طائفة من الناس لم يكن الميل إلى الزهد فيهم العنصر المميز لهم حقاً عن غيرهم ، سواء كأفراد أو كجماعة ؟ أفلم يكن الزهد منتشراً بنفس الدرجة فى الوسط الدينى الذى اعتزله المعتزلة ؟ أفلم يكن الحسن

---

(١) « محاضرات فى الإسلام » طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ١٠١ .

(٢) الكتاب السابق ص ١٣٦ (تعليق رقم ٢ على البند رقم ٥) .

(٣) الكتاب السابق ص ١٠٠ .

(٤) « المذاهب الفلسفية عند المتكلمين فى الإسلام » ، بون سنة ١٩١٢ ص ١٤٩ تعليق رقم ٢ ، *Dis philosophischen Systeme der spekulativen Theologe im Islam*

(٥) « الإسلام » ، الطبعة الثانية ، لندن سنة ١٩١٢ ص ١٨٨ *Mohammedanism*

البصرى مشهوراً بالزهد . وهو أستاذ واصل ؟ وهل يحتمل أن تكون الروايات العربية سواء منها المعتزلية أو السنية قد أخطأت إلى هذا الحد فنسبت تسمية المعتزلة ونشأتهم لا إلى مسألة عملية وإنما إلى مسألة إيمانية وعقيدة خاصة ؟ يبدو لى أن فرض الباحث الكبير فى الإسلاميات (جولدتسيهر) بعيد عن الحق أكثر من بعد التفسيرات السابقة المألوفة .

والواقع أن الباحثين لم يتنبهوا حتى الآن انتباهاً كافياً إلى مسألة خطيرة كل الخطورة . تلك هى أن المؤلفين العرب على اختلاف آرائهم فى أصل تسمية المعتزلة ومعناها الأول يكاد يتفقون [١] على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسِّسَى مذهب المعتزلة (واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد) إنما نشأ حينما احتدم النزاع واشتدت الخصومة بين متكلمى الخوارج ومتكلمى أهل السنة ، حول مسألة مرتكب الكبيرة ، من جراء الثورات الخطيرة التى قام بها الخوارج ، ذلك النزاع الذى لم يَعْنِ حالة المذنب فى الحياة الآخرة فحسب ، بل كانت له نتائج حيوية خطيرة من الوجهتين العملية والسياسية ذلك أنا لو سلمنا بمذهب الخوارج فى اعتبار مرتكب الكبيرة كافراً [٢] لكانت النتيجة أن يعتبر خارجا على الأمة الإسلامية ، وأن يعتبر زواجه بمؤمنة باطلا ، وألا تقبل له شهادة ، وأن يستباح دمه وماله ، ثم من الناحية السياسية يصبح خلفاء بنى أمية وعمالهم وأنصارهم عاصين لله ، يجب على كل مسلم حقاً أن يثور عليهم ويحاربهم . وعلى العكس من ذلك يسقط هذا التشدد وذاك التحريض على الثورة ضرورةً إذا أخذنا بمذهب أهل السنة فى أن الفاسق مع ذلك مؤمن ، وله من أجل ذلك أن يتمتع بكل الحقوق التى

---

(١) أنظر ماأوردناه من مقتبسات فى ص ١٧٣ تعليق ، وفقرات المسعودى المشار إليها فى ص ١٨١ إلى ص ١٨٣ .

(٢) لايعنينا هنا أن يعتبر كافر شرك أو مشركا (كما ترى فرق الخوارج الأزارقة والنجدات والصفريّة) أو أن يعتبر كافر نعمة وكافراً كفران نعمة (كما يرى الخوارج الإباضيّة) . أنظر « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر البغدادى ص ٩٧ — ٩٨ .

لكل عضو فى الأمة الإسلامية ، اللهم إلا فى حالات ضئيلة .

فى هذه المسألة التى كانت موضوع مناقشات عنيفة فى النصف الثانى من القرن الأول لما لها من نتائج سياسية وعملية ، كان خلاف واصل وعمرو بن عبيد مع أهل السنة ، وبسببها كان اعتزالهما إياهم . ذلك أنهما وقفا موقفاً وسطاً ، شبه حياد بين الرأيين المتعارضين : رأى الخوارج ورأى أهل السنة وقالا إن الفاسق أو صاحب الكبيرة أو مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافر وإنما هو فى منزلة بين المنزلتين . وكانت نتيجة هذا الموقف الوسط فى مثل هذه المسألة الدينية بحسب ماقلنا من قبل ، الحياد فى النزاع السياسى الذى كان على أشده بين الفريقين المتنازعين . أما الأصول الأخرى لمذهب المعتزلة فإنها أضيفت شيئاً فشيئاً إلى نقطة ابتدائهم الأولى هذه : فأغلب الظن أن مذهبهم فى الاختيار مثلا قد أتى به عمرو بن عبيد ، الذى يذكر عنه الرواة صراحة أنه قَدَرىّ (١) ، بينما لاتذكر المصادر القديمة شيئاً مثل هذا عن واصل .

وإذا كانت الغالبية العظمى من المؤلفين العرب قد اتخذوا لفظ معتزل بمعنى منشق على الجماعة الإسلامية الصحيحة ، ناسين تلك المسألة المهمة ، حيث أضلتهم الفكرة العنادية ، فكرة اعتبار المعتزلة فرقة منشقة على أهل السنة ، فقد وجد مع ذلك كتاب يربطون اسم المعتزلة بوقوفهم ذلك الموقف الذى أشرنا إليه آنفاً وسطاً بين أهل السنة والخوارج ، فلدينا أولاً وقبل كل شىء فقرتان هامتان للمسعودى (المتوفى سنة ٣٤٦ هـ = سنة ٩٥٧ — ٩٥٨ م) لم يتمكن اشتينر من معرفتهما ، ولم يقدرهما جالان حق قدرهما . فى الفصل السابع عشر بعد المائة من مروج الذهب مانصه : « ومات واصل بن عطاء ويكنى بأبى حذيفة فى سنة إحدى وثلاثين ومائة ، وهو شيخ المعتزلة ، وقديمها ، وأول

---

(١) لدى ابن رسته وابن قتيبة فى الفقرات المشار إليها آنفاً ص ١٧٣ تعليق رقم ٢ ، وكذلك لدى كثير من الكتاب المتأخرين .

من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين: وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر. وبه سميت المعتزلة، وهو الاعتزال»(١) وفى الباب الثانى بعد المائة من نفس الكتاب يعرض المسعودى أصول المعتزلة الخمسة، ويعنينا نحن هنا الفقرة التالية: «ثم القول بالوعد والوعيد، وهو الأصل الثالث: فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة وإنه لصادق فى وعده ووعيده، لا مبدّل لكلماته(٢)؛ ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو الأصل الرابع: فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمى فاسقاً(٣) على حسب ماورد التوقيف(٤) بتسميته وأجمع أهل

---

(١) المسعودى: «مروج الذهب»، طبعة باريس سنة ١٨٦١ — ١٨٧٧ جـ ٧ ص ٢٣٤. وقد أخطأ المترجم الفرنسى (باربييه دى مينار) فهم الجزء الأخير من هذه العبارة حيث يقول فى ترجمته: «Il désigna ses sectateurs par le nom de *moutazélites*, du mot *i'tizal* (se séparer)» أى «وقد سمى أتباعه باسم المعتزلة» من اللفظ اعتزال (بمعنى انشقاق وانفصال)». ثم هو من جهة أخرى يخطىء فى ترجمته للاصطلاح «منزلة بين المنزلتين» بكلمة «l'ètat mixte» (وهذه الترجمة غير الصحيحة قد كررها هنرى جالان فى كتابه «بحث فى المعتزلة» ص ٤١ وص ٤٧).

(٢) يرى المعتزلة أن المسلم المرتكب الكبيرة، والذى يموت دون توبة، يخلد فى النار، وكل ماهنالك هو أن عذابه فيها أخف من عذاب الكفار؛ بينما يرى أهل السنة أن المسلم لايخلد فى النار حتى ولو كان مرتكبا للكبائر (اللهم إلا الكفر)، ويعتقدون فى شفاعة الملائكة والنبيين وأولياء الله للمسلمين المذنبين، ومن أجل هذا هم يسلمون، أى أهل السنة، ضمنيا بأن الله يمكن أن يتحلل مما جاء به من وعد أو وعيد فى القرآن. وقد أخطأ Dozy فى فهم النصوص حينما كتب يقول فى كتابه «بحث فى تاريخ الإسلام»، ليدن سنة ١٨٧٩ ص ٢٠٣ إن المعتزلة يعتقدون فى نوع من «المطهر» [وهو الذى ذكره دانتى فى الكوميديا الإلهية فقال إنه مكان بين النار والجنة لابد أن يطهر فيه الإنسان من ذنوبه قبل دخوله الجنة]. وقد كرر هذا الخطأ بعينه هنرى جالان فى كتابه «بحث فى المعتزلة» ص ٤١.

(٣) للسيد المرتضى فى اختيار المعتزلة لهذا اللفظ كلام مفيد فى كتابه «الأمالى» (= غرر الفوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ جـ ١ ص ١١٥، ص ١١٦.

(٤) هكذا، كما هو موجود فى الطبعات المصرية، بدلا من كلمة «التوفيق» الموجودة فى طبعة باريس، راجع فيما يتعلق بكلمة توقيف بمعنى «وضع» (وهو مالا يوجد فى القواميس) كتاب مكس هورتن M. Horten, Die spekulative und positive Theologie des Islam «علم العقائد النظرى والوضعى فى الإسلام» طبعة ليبتسك سنة ١٩١٢ ص ٢٧١ ب (س ٨ — ١٠، ٢٥ إلى ٣٠)

الصلاة (١) على فسوقه . قال المسعودى : ولهذا الباب سميت المعتزلة وهو . الاعتزال . وهو الموصوف بالأسماء والأحكام مع ماتقدم (٢) من الوعيد فى الفاسق من الخلود فى النار » (٣) .

وكلام المسعودى يحتاج إلى تفسير بسيط للألفاظ التالية : « تسميته » ، « أسماء » ، « أحكام » ، سنذكره فى الملحوظة الأولى الموجودة بملحق هذا البحث . ويكفى هنا أن نقول إن المسعودى يقصد بقوله « تسميته » وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر أو فاسق ؛ وبقوله « أسماء » الألفاظ المتقابلة من إيمان وكفر ، مؤمن وكافر ؛ وبقوله « أحكام » المسائل النظرية والعملية التى تضمنتها هذه الأوصاف .

ومن هذا ينتج أن اسم المعتزلة لم يطلق على الذين أنشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة وتركوا مشايخهم القدماء ورفقاءهم ، وإنما أطلق للدلالة على موقفهم كأناس متعدين محايدين بين طرفى رجال الدين والساسة فى وقت ما ، ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين . وإلى جانب ذلك يرى أن اسم المعتزلة لم

---

(١) أى المسلمين الحقيقيين ، راجع مثلا البيت الذى قاله أيمن بن خريم حينما أريد دفعه إلى الانتصار لمعاوية ضد علىّ (الدينورى : « الأخبار الطوال » طبع جريرجاس ص ٢٠٦) :

ولست بقاتل رجلا يصلى على سلطان آخر من قريش

وحتى إلى يومنا هذا يقول الناس فى طرابلس بهذا المعنى : « ناس مصلين » .

(٢) إشارة إلى الأصل الثالث الذى ذكره قبل ذلك بقليل .

(٣) المسعودى : « مروج الذهب » ج ٦ ص ٢٢ . وهنا أيضا أخطأ المترجم الفرنسى حين ترجم فقال : « Mais simplement *prevaricateut*, :selon l'acception acceptée de tous, etlorsque la communauté des fidéles s'accorde à dire qu'il a prévariqué C'est ce point particulier... qui a donnè naissance au nom des Moutazèlites, du mot *I,tizol*,mot qui dèsigne celui qui est dèfini ainsi ainsi par les noms et les jugements, et sous le coup de la menace de damnation èternelle, prononcèe contre le prèvaricateur » . وكذلك أخطأ المترجم حين افترض (ج ٦ ص ٤٩٥) أن النص قد حرفه النساخ .

يطلقه عليهم أهل السنة . وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص فى هذه المسألة . ورأى المسعودى له خطره ، لا لقدم المؤلف فحسب بل أيضاً لأنه ألف كتباً خاصة فى المذاهب الكلامية المختلفة والفرق الدينية العديدة ، ويطابق هذا الرأى ما نص عليه « لسان العرب »، جـ ١٣ ،ص ٤٦٧ (ونقله من بعدُ « القاموس » و « تاج العروس » جـ ٨ ، ص ١٥) : « وقوم من القدريّة يُلقَّبون المعتزلة ، زعموا أنهم اعتزلوا فئتى الضلالة عندهم يعنون أهل السنة والجماعة والخوارج الذين يستعرضون الناس قتلا » . (١)

ثم إن قول المسعودى يؤيده ما يرويه الرواة حول الموقف الدينى والسياسى الذى وقفه واصل بن عطاء بإزاء من اشتركوا فى الحروب الدينية فى القرن الأول بين أنصار على وأنصار عثمان ، بين أنصار على والأمويين (٢) أما البدعة الثالثة ، أو الأصل الرابع على قول البعض ، والذى به اعتزل واصل الجماعة ، فهو أن الخوارج قالوا بأن طلحة والزبير وعائشة ومن تبعهم كانوا كافرين حينما حاربوا علياً فى موقعة الجمل ، وأن علياً كان على حق فى محاربته إياهم ، وكذلك فى محاربة معاوية فى صفين ، ولكنه صار كافراً بقبوله التحكيم بينما يرى أهل السنة أن الفريقين اللذين حاربا فى موقعة الجمل كانا مسلمين مع اختلاف واحد فيما بينهما ، وهو أن علياً كان على حق ، بينما كان خصومه على ضلال . وكانوا ثائرين دون أن يكونوا من أجل ذلك كافرين أو فاسقين لذلك كانت شهادة أحد الفريقين مقبولة شرعاً إذا كان صادقاً . أما واصل فارتأى رأياً وسطاً بين رأى أهل السنة ورأى الخوارج فقال إن أحد الفريقين « فاسق » ، ولكن من غير الممكن معرفة أيهما فاسق على وجه

---

(١) يلى هذا عرض الرأى الآخر القائل بأن أصل تسمية المعتزلة يرجع الى أهل السنة ويورد « اللسان » ما يروى عن قتادة ؛ أما « القاموس » فيورد قصة الحسن البصرى ؛ ويذكر « تاج العروس » كلتا الروايتين .

(٢) ما يلى هنا لم يذكره اشتينر إلا عرضا فى كتابه « المعتزلة » ص ٥١ ، وقد أغفله جالان تماما فى كتابه « بحث فى المعتزلة » .

التحديد . وعلى ذلك فإذا شهد واحد من أحد الفريقين مع واحد من الفريق الآخر ، حتى ولو على باقة بقل ، فإنه لا يقبل شهادتهما ، لأنه يعتقد أن أحدهما فاسق ، دون أن يعرف أيهما على وجه التحديد ، بينما يقبل شهادة اثنين من فريق واحد .[١] ـ أما عمرو بن عبيد فيرى غير ذلك : يرى أن كلا الفريقين فاسق (لا كافر) فلا تقبل شهادة من اشترك فى نزاع الفريقين .[٢] ومن هذا يظهر أنه وقف دائماً موقفاً وسطاً بين أهل السنة والخوارج ولو بطريقة مخالفة لطريقة واصل .

ويؤيد هذا كله ما كان بين نشأة الاعتزال وبين الأحزاب السياسية فى العصر الأموى من صلة وثيقة .[٣]

الآن وقد وصلنا إلى هذه النقطة لم يبق علينا إلا أن نخطو خطوة أخيرة فى سبيل توضيح أصل اسم « المعتزلة » ، مادمنا نرى من الواجب ألا ننظر إليه باعتباره تسمية اخترعها الخصوم قدحاً فيهم ، وسخرية بهم .

يذكر أبو الفدا[٤] فى « أخباره » خاصاً بسنة ٣٥ هـ أسماء بعض الأشخاص الذين لم يريدوا مبايعة على ، ولو أنهم ليسوا من شيعة عثمان . ويضيف إلى ذلك قوله : « وسُمُّوا هؤلاء المعتزلة ، لاعتزالهم بيعة على » .

---

(١) عبد القاهر بن طاهر البغدادى . « الفرق بين الفرق » ص ٩٩ — ١٠٠ ، وراجع الشهرستانى طبع كيورتن ص ٣٣ — ٣٤ ، والمقريزى فى « خططه » طبع بولاق سنة ١٢٧٠ جـ ٢ ص ٣٤٦ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — سنة ١٣٢٦ جـ ٤ ص ١٦٥ .

(٢) عبد القاهر البغدادى ص ١٠١ ؛ الشهرستانى ص ٣٤ .

(٣) ولتراجع أيضاً أقوال بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد فيما يتعلق برأيه فى الخلفاء الأول ورجال الحروب المدنية الأولى ؛ وهى أقوال عبر عنها شعراً فى أيام هارون الرشيد (من سنة ١٧٠ الى سنة ١٩٣ هـ = سنة ٧٨٦ — سنة ٨٠٩ م) وحفظها لنا المهدى لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى فى كتابه « المعتزلة » ، طبع أرنولد ليبتسك سنة ١٩٠٢ ص ٣٠ س ٧ — ٩ . وراجع كذلك ماسنقوله فيما بعد ص ١٩١ تعليق ٢

(٤) « أخبار » أبى الفداء طبع ريسكة ، هفنيا سنة ١٧٨٩ — سنة ١٧٩٤ جـ ١ ص ١٨٢ (= ص ١٨٠ جـ ١ من طبعة استامبول سنة ١٢٨٦) .

هذه الفقرة اعتمد عليها فون هَمـَّر پُرْجِشتـَل فى تاريخه ، ولـكنه قلب الوضع فجعل أنصار عثمان من المعتزلة أيضاً . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كتب يقول : « هؤلاء جميعاً سموا باسم المعتزلة (أبو الفداء : أخبار ج٢ ص ٢١٣) ومن هذا الحين أصبحت هذه التسمية علماً على حزب سياسى كما هى الحال فى حزب الخوارج »[١] . وعلى هذا النحو كذلك أخطأ ف . ڤولف فى كتابه عن « الدروز وأسلافهم » حيث قال بعد أن ذكر أن واصلاً وعمرو بن عبيد ومن تبعهم سموا باسم المعتزلة أى « المنشقين » : « ويبدو أن هذا الاسم لم يوجد حينئذ فحسب ، بل كان مستعملا من قبل ، تبعاً لما قرره هَمـَّر فى كتابه « معرض صور . . . ج١ ص ٣٢٤ . . . »[٢]

ثم إن هذه الفقرة كانت معروفة طبعاً لدى ج . ڤِيـل ، ولـكنه وقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه فون همر برجشتل من أن هذا الاسم كان علما على كل من لم يبايعوا علياً فقال : « فهؤلاء الذين رفضوا بيعته سموا تبعاً لما يقوله أبو الفدا ص ٢٨٢ « بالمعتزلة » ، وهو اسم يرى آخرون أنه أطلق على فرقة دينية متأخرة ، بينما سمى المنشقون السياسيون «بالخوارج» أو « الثائرين » . ومن هنا يعتقد ڤيل أن اسم فرقة المعتزلة يجب أن ينطق « معتزَلة » بصيغة اسم المفعول ، منعاً لمظنة وجود صلة بين اسم رجـال سنة ٣٥ هـ وبين اسم المتكلمين المعتزلة ، معتمداً على قصـة الحسن البصرى مع واصل . ويختم كلامه بقوله : « والأرجح عندى أن هذه الفرقة قـد جاءها اسمها عن طريق أهل السنة الذين سموهم بهذا الاسم تحقيراً لشأنهم . وهذا الاسم يُنطق معتزَلة

---

(١) « معرض صور لتراجم حياة الحـكام المسلمين العظام فى القرون السبعة الأولى للهجرة » ، ليپتسك ودرمشتات سنة ١٨٣٧ — سنة ١٨٣٩ ج ١ ص ٣٢٤ .

Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen grosser moslimischer Herrscher der ersten sieben Jahrhunderte der Hidschret

(٢) « الدروز وأسلافهم » . ليپتسك سنة ١٨٤٥ ص ٦ ، تعليق * *Die Drusen und ihre Vorläufer*

ومعناه « المنشقون (على المؤمنين إيماناً صحيحاً) » [١] .

وبعد حكم ڤيل السلبي هذا ، لم يحاول أحد أن يرى صلة ما بين المعتزلة السياسيين فى سنة ٣٥ وبين المعتزلة المتكلمين الذين ظهروا فى نهاية القرن الأول أو أوائل القرن الثانى للهجرة .

ولـكن النصوص التـاريخية التى نشرت بعد كتاب ڤيل تدلنا على أن الفعل « اعتزل » (بدون مفعول أو مع المفعول به) كان له معناه الخاص فى لغة السياسـة فى القرن الأول والنصف الأول من القرن الثانى للهجرة . فـكان يستعمل للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقين المتنازعين ، وعلى الوقوف موقف الحياد مع ذم كلا الفريقين [٢] .

---

(١) « تاريخ الخلفاء » مانهيم سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥١ ، جـ ١ ص ١٩٢ — ١٩٣ تعليق *Geschichte der Chalifen* وقد قرأها من قبل « معتزلة » بفتح الزاى پوكوك (سنة ١٦٥٠ : فـكتب يقول : « Motazalos 'Separatos' ») ؛ وسيل Sale (سنة ٧٣٤ فكتب «Motazalites, or Separatists ») ؛ وريسكه (سنة ١٧٧٨ و ١٧٨٩ فـكتب : (al Motazalah, seu secessorum, vel separatistarum») ؛ ودى سـاسى (سنة ١٨٠٦ بعد ذلك فكتب : «les Motazal, les Motazales») ؛ومونك (« أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » طبعة باريس سنة ١٨٥٩ فكتب : «Motazales») ومهرن Mehren (« الأشعرى » طبعة ليدن سنة ١٨٧٩ فكتب : «Motozales ») وأمارى (فى كتابه عن « الـكتب العربية عن صقلية » تورينو سنة ١٨٨٠ = ١٨٨١ جـ ٢ ص ٤٩٥ *Bibl. ar.-sic, trad,* فكتب «Mu'tazaliti») . ولكنهم لم يعلقوا على هذا كبير أهمية ، كما يظهر من ترجماتهم التى تصل إلى حد التناقض مع صيغة اسم المفعول كما هى الحال لدى سيل وريسكه وقد قال دوزى فى سنة ١٨٥١ بمثل ماقال به ڤيل ، وذلك فى كتابه « فهرست الكتب الشرقية فى أكاديمية ليـدن « *Catalogus Codd. Orientalium biblioth. Academiae Lugduno Batavas* سنة ١٨٥١ = ١٨٧٧ جـ ١ ص ١٦) ، ولكنه فى كتبه المتأخرة عدل ضمنيا عن صيغة اسم المفعول ، وهى صيغة غير محتملة إلى حد بعيد من الناحية اللغوية ، وتختلف من جهة أخرى مع ماتذكره القواميس العربية ؛ ومع مايؤكده السمعانى تأكيدا صريحا فى كتاب (الأنساب) طبعة ليدن سنة ١٩١٢ الصفحة اليمنى من الورقة رقم ٥٣٦ حيث يقول : (المعتزلى بضم الميم . . . وكسر الزاى . . . هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب) . كذلك استعمال لفظ (اعتزال) بمعنى (مذهب المعتزلة) يقتضى صيغة اسم الفاعل ضرورة .

(٢) ومن هنا كان لامانس على حق فى أن يضع للفصل السادس من بحوثه القيمة جداً

وقد نشأ هذا المعنى مباشرة من استعال لفظ « اعتَـزَلَ » بمعنى «تجنب» و « عاش فى عزلة » الخ . ولعل القرآن قد سبق إليه (سورة ٤٤ آية ٢٠) حينما قال موسى للمصريين وهو يدعوهم « وإن لم تؤمنوا لى فاعتزلون » (أى لاترجمونى ، آية ١٩) أو كما يقول أصحاب المعاجم .والمفسرون « خلوا سبيلى ولا تكونوا علىّ ولامعى » [١] ـ وهناك أمثلة أخرى (إلى جانب كلام أبى الفدا المذكور آنفاً) توضح المسألة أحسن توضيح [٢]:

فنى « الأغانى » جـ ٢١ ص ٧ س ٢٠ : « كان (والد الشاعر أيمن بن خرَيم) أحد من اعتزل حرب الجمل وصفين وما بعدهما من الأحداث فلم يحضرها » ؛

وفى « الأخبار الطوال » لأبى حنيفة الدينورى ص ٢٠٥ السطر الأخير

« دراسات عن حكم الخليفة الأموى معاوية الأول » بيروت سنة ١٩٠٨ ص ١٠٩ — ١٢٥ ، *Etudes sur le règne du Calife omaiyade Mo'âwia Ier*, Beyrouth 1908, 109-125 (=MFO, II, 1907, 1-17) هذا العنوان: «Le parti des 'Otmaniya et des Mo'tazila» (حزب العثمانية والمعتزلة) ويترجم هذا الأخير بقوله « es neutres » (أى الواقفين على الحياد بين أنصار على ، وأنصار عثمان أو الأمويين) ؛ ويلاحظ مع ذلك أن اقتباسات لامانس العديدة لاتشير إلى استعمال لفظ « معتزل » وإنما إلى الاعتزال والحياد . — وفى التعليق الموجود فى ص ١١٥ لبس ؛ فالدينورى (ص ٢٠٦ س ١١) لايقول إن إبن الشاعر كان معتزليا وكان شاميا إنما يقول « [ولو أنه] من أهل الشام وكان معتزلا للقوم» (أى خصما للأمويين) .

(١) « لسان العرب » جـ ١٣ ص ٤٦٧ س ٣ — ٥ ؛ « تاج العروس » جـ ٨ ص ١٥ س ٧ من أسفل ؛ «تفسير » الطبرى (الطبعة الثانية) جـ ٢٥ ص ٢٢ (خلوا سبيلى)؛ تفسير الفخر الرازى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ (— ١٣١٠) جـ ٧ ص ٤٥٢ ؛ « الكشاف » للزمخشرى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ جـ ٢ ص ٣٦١ ؛ « تفسير » البيضاوى طبع فليشر جـ ٢ ص ٢٤٦ الخ .

(٢) ومن جهة أخرى يلاحظ استعمال لفظ « اعتزال إلى » بمعنى « انضم إلى حزب فلان » (تاريخ الطبرى جـ ١ ص ٣١٧٩ س ١٨ : « واعتزلت عبد القيس إلى على إلا رجلا فإنه أقام ») أو بمعنى « يأوى إلى مكان بعيد » (تاريخ الطبرى جـ ١ ص ٣١٧٩ س ١ و س ١٤) . راجع قاموس لين العربى الإنجليزى ص ٢٠٣٦ ب (حيث الاقتباس عن الحريرى ص ٢٤٥ يرجع لا إلى النص ، وإنما إلى الشرح العربى الذى وضعه دى ساسى)

(طبع جوير جاس ليدن سنة ١٨٨٨) : « وقد كان (أبو موسى الأشعرى) اعتزل الحرب » . أنظر دوزى فى كتابه « الملحق » ج ٢ ص ١٢٥ العمود الثانى .Suppl (وهو تصحيح لما يقوله لين) .

وفى تاريخ الطبرى ج ١ ص ٣١٧٨ (المجموعة الأولى) طبع برل سنة ١٨٩٨ : « وأهل البصرة فِرق : فرْقة مع طلحة والزبير ، وفرقة مع على ؛ وفرقة لا ترى القتال مع أحد من الفريقين . وجاءت عائشة رضى الله عنها من منزلها التى كانت فيه حتى نزلت فى مسجد الحُدّان فى الأزد ، وكان القتال فى ساحتهم . ورأس الأزد يومئذ صَبْرة بن شَيْمان فقال له كعب بن سور إن الجموع إذا تراءوا لم تستطع وإنما هى بحور تدفق فأطعنى ولا تشهدهم واعتزل بقومك فإنى أخاف ألا يكون صلح . . . ودع هذين الغارين من مضر وربيعة فهما أخوان » .

وفى تاريخ الطبرى أيضا ج ١ ص ٣١٧٩ : نادى أحد المنادين وهو الأحنف بن قيس فى هذه المناسبة عينها قائلا (س ٤ — ٦) يَال زيد اعتزلوا هذا الأمر وولوا هذين الفريقين كيسَه وعجزَه . فقام المنجاب بن راشد فقال : يال الرباب لا تعتزلوا واشهدوا هذا الأمر وتولوا كيسه » . وهذه العبارات نفسها تتكرر من بعد فى الأسطر ٧ ، ٩ ، 11 ، 12 .

وفى تاريخ الطبرى كذلك ج ١ ص ٣٢٤٤ س ٣ — ٤ فى سنة ٣٦ عينها كتب قيس بن سعد إلى على يقول : « إن قبَلى رجالا معتزلين قد سألونى أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس » .

وأيضا (فى ج ١ ص ٣٢٤٨ س ٨) يسمى المحايدون الذين لا يبغون نصر فريق على آخر باسم « القوم المعتزلين » .

كذلك (فى ج ١ ص ٣٣٤٢ س ٣ — ٦) حينما اجتمع المحكّمون سنة ٣٧ ه للفصل بين على ومعاوية قال المغيرة بن شعبة (أحد المعتزلة) لعمرو بن العاص : « يا أبا عبد الله ، اخبرنى عما أسألك عنه . كيف ترانا

معشر المعتزلة ؟ فإنا شككنا فى الأمر الذى قد تبين لكم من هذا القتـال ، ورأينا أن نستأنى ونتثبت حتى تجتمع الأمة ؟ قال أراكم معشر المعتزلة خلف الأبرار وأمام الفجار » وفى السطر ١٩ : « وكان ابن عمر فيمن اعتزل » وأخيرا الطبرى جـ ٣ ص ١٤٣ فيما يختص بسنة ١٤٤ : «وقد ذكر أن محمدا (بن عبد الله بن حسن بن حسن بن على بن أبى طالب) كان يذكر أن أبا جعفر ممن بايع له ليلة تشاور بنو هاشم (العلويون والعباسيون) بمكة فيمن يعقدون له الخلافة حين اضطرب أمر بنى مروان مع سائر المعتزلة الذين كانوا معهم هنالك »(١).

فعندنا إذاً الدليل الحاسم على استعمال لفظ « معتزل » بهذا المعنى السياسى طوال هذا الزمان الذى عاش فيه مؤسسا مذهب المعتزلة .

ونستطيع أن نلاحظ أخيراً ، فى شىء كثير من الاحتمال . أن الحديث الموضوع الذى طبقه المعتزلة المتكلمون من بعد على أنفسهم كان يشير فى الأصل إلى المعتزلة السياسيين . وأعنى بهم هؤلاء الذين امتنعوا عن الاشتراك فى المنازعات الداخلية فى القرن الأول وأوائل القرن الثانى . ذلك الحديث هو : « ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة ، أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة»(٢)

• • •

من كل هذا الذى سبق يبدو لى أنه يمكن استخلاص النتائج التالية :

١ ــ لم يكن اسم المعتزلة فى ميدان الكلام مأخوذاً من فكرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يكن إذاً قد اخترعه أهل السنة مضمنين إياه معنى ذم أو سخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنة ، وإنما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم ، أو على الأقل تقبلوه ، بمعنى « المحايدين » أو « الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخوارج) » على

---

(١) ووردت بهذا المعنى أيضا فى « نهج البلاغة » حـ ١ ص ٣٢٣ س ١٢ طبع عيسى الحلبى

(٢) كتاب « المعتزلة » تأليف المهدى لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى ، طبع ت . و . أرنولد ، ليدن سنة ١٩٠٢ ص ٢ السطر الأخير و ص ٤ س ٧ .

الآخر » فى المسألة السياسية الدينية الخطيرة ، مسألة « الفاسق » .

٢ — وما دامت هذه المسألة قد أخذت حظها من الأهمية بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهلية فى القرن الأول ، فمن الطبيعى أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة فى ذلك العصر . فكان المعتزلة الجدُد المتكلمون فى الأصل استمراراً فى ميدان الفكر والنظر ، للمعتزلة السياسيين أو العمليين (١) .

٣ — كانت الجماعة الأولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال أشخاصا اختلفت آراؤهم حول بعض المسائل الدينية الأخرى . حتى إنه فى القرن الأول وأوائل القرن الثانى كانت بعض المسائل الدينية (مثل الجبر والاختيار) غير واضحة المعالم والحدود ، ولم يكن من المستطاع القطع بأى الآراء المتعارضة يجب اعتباره من أقوال أهل السنة أو أقوال غيرهم (٢) . فلم يكن الإجماع قد تم بعد فى هذا الباب بطريقة قطعية .

٤ — فكان اسم المعتزلة المتكلمين فى الأصل يشير إذاً إلى النقطة الوحيدة

---

(١) وحتى المتأخرون من المعتزلة كانت أحكامهم فى التاريخ مطبوعة بطابع الحياد الذى كان عليه أسلافهم السياسيون . أنظر مثلاً فى كتاب « شرح نهج البلاغة » لابن أبى الحديد (المتوفى سنة ٦٥٥ هـ) ذلك السفر الهائل الضخم ، آراء المعتزلة ، إخوانه فى المذهب ، حول الملاقات بين على وعثمان (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ جـ ٢ ص ٤٤٤ — ٤٤٥) وحول المغيرة بن شعبة ، أحد المعتزلة فى أيام النزاع بين على ومعاوية وممن يعيبهم الشيعة (جـ ٤ ص ٤٥٣) انظر كذلك ماذكرناه آنفا ص ١٨٥ تعليق ٣ .

(٢) من الجدير بالملاحظة فى هذا الباب أن قتادة (المتوفى سنة ١١٧) المحدث المشهور كان من القائلين بالاختيار ، مع أنه فى رأى البعض كان أول من سمى المعتزلة بهذا الاسم سخرية منهم (ابن قتيبة طبع فستنفلد ص ٣٠١ وابن خلكان تحت اسم قتادة) . وعلى العكس من ذلك لانرى اسم واصل بين أسماء القدرية الذين ذكرهم ابن قتيبة فى الموضع الآنف الذكر ، والذين نقل أسماءهم ابن رسته (طبع دى خويه ص ٢٢٠ — ٢٢١) الذى يورد أسماء بعض المحدثين كمكحول ومحمد بن اسحق (صاحب السير) . أنظر جولدتسيهر فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٧ سنة ١٩٠٣ ص ٣٩٤ — ٣٩٥ ، وكذلك أسماء من ذكرهم ابن حزم فى كتاب « الملل والنحل » جـ ٣ ص ٢٢ .

المميزة لمذهبهم عن مذهب أهل السنة والجماعة . وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد بانقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الأخرى ، التى رسخت شيئاً فشيئاً ، وطغت على تلك النقطة من جراء رد الفعل المتزايد ضد ثبات مذهب أهل السنة ورسوخه (القدرة ، الصفات ، خلق القرآن ، العقل والنقل) . أو بعبارة أخرى كانت هذه التسمية تسمية جزئية فى وقت من الأوقات مثل التسميات الأخرى التى اتخذها المعتزلة من بعد أحياناً للدلالة على بعض النقط الخاصة فى تعاليمهم دلالة خاصة مثل « القدرية » ، « العدلية » ، « الموحّدة » (مشيرين بذلك إلى مذاهبهم فى القدر وفى العدل وفى التوحيد على الترتيب) .

٥ — لعل ذكرى الأصل الحقيقى لاسم المعتزلة قد بدأ يضعف فى النصف الثانى من القرن الثانى . وعلى هذا النحو اعتقد الكثيرون ، حتى من بين المعتزلة (١) أنفسهم ، شيئاً فشيئاً أن هذا الاسم يدل على أنهم « انشقوا » على أهل السنة والجماعة ، وأن هؤلاء هم الذين اخترعوه . وقليل من الكتاب هم الذين أبقوا على السبب الأصلى فى هذه التسمية .

٦ — وأخيراً نستخلص أنه ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا فى الأصل فرعا أو استمراراً للقدرية فى القرن الأول ، وأن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإرادة .

التعليق الأول — يجدر بنا أن نلاحظ فيما يتعلق بالاصطلاحات : «تسمية» و «الأسماء والأحكام» المذكورة آنفاً (ص ١٨٢ — ١٨٣) كيف يفسر

---

(١) فى تفسير الرازى (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ [— سنة ١٣١٠] ج ٧ ص ٤٥٢ ؛ سورة ٤٤ آية ٢٠) « إن المعتزلة يتصلفون ، ويقولون : إن لفظ الاعتزال أينما جاء فى القرآن كان المراد منه الاعتزال عن الباطل لا عن الحق . فاتفق حضورى معهم فى بعض المحافل ، وذكر بعضهم هذا الكلام ، فأوردت عليه هذه الآية . وقلت : المراد من الاعتزال فى هذه الآية الاعتزال عن دين موسى عليه السلام وطريقته ، وذلك لاشك أنه اعتزال عن الحق ، فانقطع الرجل » .

المسعودى نفسه (كتاب مروج الذهب ج ٤ ص ٢٠) الاصطلاح الثانى وهو يذكر أصول المعتزلة فيقول : « الأسماء والأحكام وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين » ، قاصداً بذلك أن يقول إن المعتزلة فى مسألة الأسماء والأحكام وقفوا موقفاً وسطاً بين الخوارج وخصومهم . — ونحن هنا بصدد مسألة ترد ضرورةً فى أمهات كتب علم الكلام . ومضمون هذا الفصل يبدو بوضوح من الكلمات التى استهل بها الشريف الجرجانى شرحه المرصد الثالث من الموقف السادس من « مواقف » الإيجى حيث يقول : (المرصد الثالث فى الأسماء) الشرعية المستعملة فى أصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر . والمعتزلة يسمونها أسماء دينية (١) لا شرعية . تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة فى الأفعال الفرعية (والأحكام) من أن الإيمان : هل يزيد وينقص أولا ؟ ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولا ؟ كذلك يمكن مراجعة الفصل الموسوم باسم (فى الأسماء الشرعية) فى كتاب أبى الثناء محمود الأصفهانى « شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوى » طبعة استامبول سنة ١٣٠٥ ص ٤٦٤ — ٤٦٧ (= ص ٢٢٧ — ٢٢٨ من طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣) أو الباب المعنون بعنوان « فى الأسماء والأحكام) من كتاب « محصل أفكار المتقدمين » لفخر الدين الرازى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ١٧٤ — ١٧٦ (٢) . — وتوجد هذه المسألة بالذات فى كتب الإباضية فى شمال افريقية ؛ فمثلا عمر الثلاثى فى كتاب « شرح على أصول الديانات لعامر بن على الشماخى » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٤

---

(١) والواقع أنها تسمى « الأسماء الدينية » ، فى كتاب « إيثار الحق على الخلق » لمحمد بن المرتضى (طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ ص ٣٨١) الذى كان ، باعتباره زيديا ، يميل إلى الاعتزال ولو بشكل أخف كثيرا .

(٢) ترجمه فى اختصار بعض الشىء ماكس هورتن فى كتابه « علم العقائد النظرى والوضعى فى الإسلام » ليبتسك سنة ١٩١٢ ص ١٠٣ ، ١٠٥ . *Die spekulative und positsitive Theologie des Islam*, ("Namen und Bestimmungen "

ص ١٢٤ يقول : «والأصل التاسع من الأصول التسعة الجائى اختلاف الناس من قبلها : « الأسماء والأحكام . فالأسماء هى الألفاظ الحسنة التى أطلقها الله على صلحاء عباده كالمسلمين والمؤمنين والمتقين وأصحاب الجنة وأولياء الله وأحبائه ، والقبيحة التى أطلقها الله على عصاة عباده كالكافرين والخاسرين وأصحاب النار والفاسقين » ؛ وفى ص ١٢٥ : « فمن حكم عليه بالإيمان سمى مؤمناً . . . ومن حكم عليه بالكفر سمى كافراً ، ومن حكم عليه بالشرك سمى مشركاً الخ » .

أما فيما يتعلق بالاستعمال الاصطلاحى لكلمة « تسمية » فى هذا الباب ، فراجع مثلا كتاب « الملل والنحل » لابن حزم ج ٢ ص ١١٢ حيث يقول « أما المرجئة فعمدتهم التى يتمسكون بها الكلام فى الإيمان والكفر : ماهما؟ وما التسمية بهما ؟ والوعيد . . . وأما المعتزلة فعمدتهم التى يتمسكون بها الكلام فى التوحيد ، وما يوصف به الله تعالى . ثم يزيد بعضهم الكلام فى الإيمان والكفر ماهما والتسمية بهما — ويقول ابن حزم أيضا ج ٣ ص ٥٤ (فى حديثه عن بشر بن المعتمر المعتزلى) : « فقال إنه ليس شىء من أفعال العباد إلا ولله تعالى فيه فعل من طريق الاسم والحكم ، يريد بذلك أنه ليس للناس فعل إلا ولله تعالى فيه حكم بأنه صواب أو خطأ ونسميه [اقرأ : وتسمية] بأنه حسن أو قبيح ، طاعة أو معصية » .

وبهذا المعنى يفهم عنوانا كتابين من كتب أبى الحسن الأشعرى أخطأ فى ترجمتهما اشپتا : « كتاب اختلاف الناس فى الأسماء والأحكام والخاص والعام »[١] ، « ومسائل سئل عنها الجبائى فى الأسماء والأحكام[٢] والسبب

---

(١) ڤ . اشپتا ، « من تاريخ أبى الحسن الأشعرى » ، ليپستك سنة ١٨٧٦ ص ٦٧ برقم ٢٢ : « اختلاف آراء الناس فى تسمية الأشياء ، وفى الأحكام المنطقية ، وفى الخاص والعام » W. Spitta, *Zur Geschichte Abu; l-Hasan-al-As cari*'s; « Die verschiedene Ansichten der Leute über die Benennungen der Dinge, die logischen Urtheile, das Besondere und Allgemine » .

(٢) الكتاب السابق ص ٧٦ برقم ٧٠ : « مسائل وجهت إلى الجبائى فى التسميات والأحكام المنطقية » «Fragen an Gubbà'i über die Benennungen und logischen Urtheile » .

فى إضافة قوله « الخاص والعام » فى العنوان الأول هو أن اختلاف الفرق حول هذا النوع من المسائل يتوقف على طريقة التوفيق بين النصوص (من القرآن والحديث) الدالة على العموم، والنصوص الدالة على الخصوص؛ راجع مثلا كتاب « إيثار الحق » لمحمد بن المرتضى ص ٣٨١ وما تليها .

التعليق الثانى — فى معجم لين (2037 c) نقرأ اعتماداً على تاج العروس أن المعتزلة كانوا يسمون أيضا « العزّال » . والواقع أن تاج العروس جـ ٨ ص ١٦ س ٦ — ٧ يقول تعليقا على مافى القاموس : « والعزال كرمان المعتزلة قال الشاعر

برئت من الخوارج لست منهم من العزّال منهم وابن باب

أراد بابن باب : عمرو بن عبيد . وكلام « تاج العروس » مأخوذ من لسان العرب » جـ ١٣ ص ٤٦٧ . ولكن هذا الأخير لا يقول إن « العزّال » معناها « المعتزلة » ، إنما هو يقول إن شاعراً قال هذا البيت عن عمرو بن عبيد فحسب ، فاستدلال تاج « العروس » ليس استدلالاً وهميا فحسب ، بل هو خطأ محض ، لأنه يقوم على أساس تحريف فى الكتابة ، والقراءة الصحيحة ليست « العزّال » ، وإنما « الغزّال » ، وهذه كنية واصل بن عطاء . وهذا البيت لإسحق بن سويد القدوى . وقد ذكر مع أبيات أخرى بمناسبة واصل بن عطاء فى كتاب « البيان » (للجاحظ) طبعة القاهرة سنة ١٣١١ — ١٣١٣ جـ ١ ص ١١ (= ص ١٣ من جـ ١ من طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣) وكتاب « الكامل » للمبرّد طبع رَيت ص ٥٤٦ (= ص ١٣٣ من جـ ٢ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ — ١٣٢٤) وكتاب « الفَرْق » لعبد القاهر بن طاهر البغدادى ص ٩٩ (حيث يشرح السبب فى أن الشاعر أطلق على مؤسس فرقة المعتزلة اسم الخوارج فقال : « لاتفاقهم على تأييد [إقرأ : تأبيد] عقاب أصحاب الذنوب »)

التعليق الثالث — يرى جولدتسيهر فى المقال القيم الذى نشره فى « مجلة

الجمعية المشرقية الألمانية » بعنوان «مواد لمعرفة حركة الموحدين فى شمال افريقية» المجلد رقم ٤١ سنة ١٨٨٧ أن لفظ « المعتزلة » الوارد فى ابن الفقيه طبع دى خويه (سنة ١٨٨٥ ص ٨٠ س ٥ ، ص ٨٤ س ٨ . وفى « تاريخ » اليعقوبى طبع هوتسما (سنة ١٨٨٣) ج ٢ ص ٥٦٣ س ٩ « ليس المقصود به فرقة دينية وإنما هو مستعمل بمعنى المنشقين السياسيين » . وعندى أن هذا الرأى غير صحيح فالكلام فى فقرة اليعقوبى عن الخليفة المأمون (الذى انتهت فى عهده المجادلة بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة إلى نزاع دموى واضطهادات شديدة عنيفة كما هو مشهور) وعن أنه « ولّى حاتم بن هرثمة بن أعين أرمينية . فقدم البلد وقد وقعت بين المعتزلة والجماعة (أهل السنة) العصبية ، فبعضهم يقتل بعضاً حتى كادوا يتفانوا (كذا) ثم اصطلحوا » .

أما فقرتا ابن الفقيه فإن الأولى (ص ٨٠ فى المقال) تقول فقط عند ذكر إمارات شمال إفريقية : « وفى يدى إبراهيم بن محمد بن محمود البربرى المعتزلى مدينة تلى تاهرت تدعى أيزرج [١] » ، وتقول الثانية : « بلاد طنجة مدينتها وَلِيلة . والغالب عليها المعتزلة ، وعميدهم اليوم (كذا !) إسحاق بن محمد بن عبد الحميد وهو صاحب إدريس بن إدريس ، وإدريس موافق له » أما محاولة فهم ما فى هاتين الفقرتين على أن المقصود بالمعتزلة « المنشقون السياسيون » ، فلا يمكن أن تفسر إلا على أساس معنى فى الذهن سابق ، هو أن مذهب المعتزلة ما كان فى مقدوره أن ينتشر انتشاراً واسعاً فى شمال إفريقية . وهذا المعنى الذهنى السابق فكرة خاطئة أنكرها جولدتسيهر نفسه من بعد إنكاراً ضمنياً فى قوله : « إن المصادر العربية الخاصة بالإسلام فى شمال إفريقية تدلنا كثيراً على أن مذهب المعتزلة دخل هناك فى وقت مبكر جداً » ، هذا إلى

---

(١) يظهر أن ابن الفقيه نقل هذه الفقرة عن ابن خرداذبة ، كتاب « المسالك » طبع دى خويه (سنة ١٨٨٩) س ٨٨ س ١٠ — ١١ (ص ٦٤ من الترجمة) .

(٢) مدرسة الآداب العليا ومدارس الجزائر ، «مجلة تاريخ الأديان» (المجلد رقم ٥٢

أن لدينا الدليل المباشر على أن ابن الفقيه فى هاتين الفقرتين يقصد المعتزلة المتكلمين بالذات . فهناك من المصادر الأخرى ما يدلنا على أن بلاد طنجة وما حول تاهَرْت فى بلاد الجزائر كذلك كان فيها فى القرن الثانى جماعات قوية من البربر أغلبهم زناتية كانوا واصلية [1] أى من أتباع مدرسة واصل ابن عطاء فى الاعتزال ؛ وأخبار الإباضية تتحدث طويلا عما كان بين الواصلية حول تاهَرْت وبين الأمير الثانى من أمراء الدولة الرُستمية (أى عبد الوهاب أبو الوارث الذى حكم بين سنة ١٧٠ إلى ٢٠٠ تقريباً) من منازعات ، ويلذ لهذه الأخبار أن تتحدث عن المساعدة الجدية التى قدمها أهل جبل نفوسه (فى طرابلس) لعبد الوهاب؛ راجع كتاب « السير » لأبى العباس أحمد الشمَّاخى ، طبعة القاهرة (سنة ١٣٠١) ص ١٥٤ — ١٥٧ ، وكتاب « الأزهار الرياضية فى أئمة وملوك الإباضية » لسليمان بن عبد الله البارونى طبعة القاهرة [سنة ١٣٢٥] ص ١١٦ — ١٢٨ . وقد أورد ابن الصغير المالكى فى تاريخه القديم (طبع موتيلنسكى فى « أعمال المؤتمر الرابع عشر

= سنة ١٩٠٥ ص ٢٣٢ = ص ١٤ من الطبعة المستقلة *L'Ecole suaérieure des Lettres et les Mèdersas d'Algyer*

أظن أن أول من أتى بمذهب المعتزلة فى أفريقية كانوا الأدارسة الذين استعاروا كـكل الشيعة كثيراً من مقالات المعتزلة ؛ راجع كذلك الفقرة المذكورة آنفا لابن الفقيه حيث يذكر أن إدريس بن إدريس كان الحاكم الإدريسى الثانى الذى حكم بين سنة ١٧٧ وسنة ٢١٣ ﻫ وعلى ذلك تكون مراكش أول مركز لانتشاره فى أفريقية ، ويمكن الحصول على معلومات خاصة بانتشار مذهب المعتزلة فى تونس من كتاب « معالم الإيمان » لابن ناجى (المطبوع فى تونس سنة ١٣٢٠ [— سنة ١٣٢٥] . —وفى اسبانيا دخل مذهب المعتزلة من الشرق مباشرة فى منتصف القرن الثالث ؛ راجع كتاب ميجيل آسين عن « ابن مسرة ومدرسته » ، مدريد سنة ١٩١٤ ص ٢١ إلى ص ٢٢ ، ص ١٣٧ إلى ص ١٤١ *M. Asin, Abenmasarra y su escuela*, (حيث يجب أن يضاف إلى الأسماء الواردة أبو خلف سلام بن يزيد ، كما يتبين من كتاب « إرشاد الألباء » لياقوت . طبع مرجليوث ج ٦ ص ٧٤ — ٧٥) .

(١) ويقول البكرى فى كتابه « وصف أفريقيا الشمالية » الطبعة الثانية ، الجزائر سنة ١٩١١ ص ٦٧ *Description de l'Afrique* إن الواصلية حول تاهرت كانوا موجودين أيضا فى القرن الخامس من الهجرة .

للمستشرقين فى مدينة الجزائر » ، القسم الثالث ص ٤٤ — ٤٥ من النص وص ١٠٩ من الترجمة) ذكر مناظرة بين معتزلى وإباضى جرت فى مكان غير بعيد من تاهرت أيام حكم أبى اليقظان ، أحد الرستميين (حوالى سنة ٢٤٠ — سنة ٢٨١ هـ) بصدد (كما يظهر) أعمال العبد : مختار هو فيها أم غير مختار . وعن كتاب ابن الصغير نقل البرّادى فى كتابه « الجواهر » طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ (لا سنة ١٣٠٦ كما ذكرت « دائرة المعارف الإسلامية » ، جـ ١ ص ٦٨٣ ب) ص ١٧٩ — ١٨٠ ثم سليمان البارونى أحد المعاصرين فى كتابه « الأزهار » ص ٢٤٣ .

ب — اسم القدرية

كيف ولماذا سمى القائلون بحرية الإرادة والاختيار من المسلمين قدرية ، مع أن هـذا الاسم يبدو أن معناه العكس تماماً ، أى « القائلون بمذهب القدر والجبر » ؟ .

اعتاد المؤلفون العرب أن يجيبوا على هـذا السؤال باشتقاق من قبيل الاشتقاق عن الضد ، فيقولون إنهم سموا القدرية لأنهم أنكروا القدر أو « على إنكارهم القدر » ! ولقد شعر الناس بما بين الاسم والمسمى من تناقض فى العصور المتأخرة حتى قال أحد القدرية : « إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله ، أولى باسم القدرية منا » (١) .

---

(١) « شرح مواقف الإيجى » للجرجانى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ (— سنة ١٣٢٧) جـ ٨ ص ٣٧٨ ، الشهرستانى طبع كيورتن ص ٢٩ السطر الأخير ؛ « جامع الأصول فى أحاديث الرسول » لمجد الدين بن الأثير الجزرى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) (أورده دى فليجر فى « كتاب القدر ، مواد لدراسة مذهب الجبر فى الكلام الإسلامى » ، ليدن سنة ١٩٠٢ *Kitab al Qadr, Matèriaux pour servir à l'etude de la doctrine de la prèdestination dans la thèologie musulmane* ص ١١٤ من الترجمة وص ٢٠٦ من النص) ؛ جولدتسيهر ، فى تعريفه بكتاب دى فليجر فى « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » مجلد ٥٧ سنة ١٩٠٣ ، ص ٣٩٦

ونقرأ فى المواقف [١] لعضد الدين الإيجى (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) أن المعتزلة سُموا أيضاً بالقدرية « لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم ، وإنكارهم القدر فيها » ، والجزء الأول من هذه العبارة يقصد به تفسير مضمون مذهب القدرية ، بينما الجزء الثانى يعطى اشتقاق لفظ «قدرية [٢]» . وهذه الفقرة أساء فهمها پوكوك وأغفل الجزء الثانى منها . ولذلك نراه فى كتابه « نموذج لتاريخ العرب » المطبوع بأكسفورد سنة ١٦٥٠ ص ٢٣٨ = ص ٢٣٩ من طبعة سنة ١٨٠٦ *Specimen historiae Arabum* يقول « فإذا سمى المعتزلة باسم القدرية فذلك للقدرة التى يقولون بوجودها فى العباد . فيظهر أن اشتقاق هذا الاسم أتى من « إسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم » كما يقول « صاحب المواقف » .

هذا الخطأ الذى وقع فيه پوكوك أضل كثيراً من المستشرقين المتأخرين فسيل Sale فى مقدمته لترجمة القرآن (لندن سنة ١٧٣٤ ، قسم ٨) يقول اعتماداً على پوكوك : « ومن هنا سُموا بالقدرية ، لأنهم أنكروا القدر ، أى قضاء الله ، بيد أن هناك أناساً آخرين رأوا أنه من غير الصحيح أن يضاف إلى فرقة من الفرق اسم مأخوذ من مذهب تحاربه . فظنوا أن هذا الاسم مأخوذ من القدر أى القدرة ، لأنهم يثبتون للإنسان قدرة على خلق أفعاله » . وجاء مونك ، معتمداً بدوره على پوكوك وسيل ، فذهب هو الآخر فى كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » المطبوع بباريس سنة ١٨٥٩ ص ٣١٠ ، تعليق رقم ١ ، إلى أن القول الأكثر احتمالا هو أن القدرية اتخذوا اسمهم « من أنهم أنكروا الجبر وأضافوا إلى الإنسان قدرة أو قدراً على فعل

---

(١) الطبعة المذكورة سابقا مع شرح الجرجانى جـ ٨ ص ٣٧٧ .

(٢) راجع « جامع الأصول » المذكور آنفا (فى دى فليجر) حيث يقول : « وسموا بذلك لأنهم أثبتوا للعبد قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله تعالى ، ونفوا أن تكون الأشياء بقدر الله وقضائه » (نفوا) تتعلق بقوله (لأنهم) ، ولكن دى فليجر فى ترجمته قد وقع فى خطأ مماثل لخطأ پوكوك ، فترجم على اعتبار أن بعد «تعالى» وقف تام .

الخير والشر » . — ولعل شميلدرز قد خدع هو الآخر بعبارة « قال بالقدر » المستعملة فى بعض المصادر بصدد الكلام عن القدرية . فصرح تصريحاً خالصاً بأن لفظ « قَدَر » « لاتعنى قضاءالله الأبدى فحسب ، بل تعنى أيضاً ، على طريقة البيلاچيين [1] أن للعباد قدرة وإرادة حرة يستطيعون بواسطتها أن ينالوا بها على حسب أفعالهم السعادة أو العذاب فى الدار الآخرة . وبهذا المعنى الأخير خاصة يستعمل لفظ قدر فى علم الكلام والفلسفة عند المسلمين ، ومن هنا سمى أنصار مذهب الاختيار قدرية » .

هذه اللهجة القاطعة ، وتلك التأكيدات الحاسمة الصادرة عن الهوى ، قد بدل منها اشتينر من بعدُ بطريقة أقرب إلى العقل فى كتابه عن « المعتزلة » ص ٢٧ — ٢٨ : فهو يحاول أن يجد تفسيراً بارعا دون أن يعنى حتى بذكر آراء من سبقه . فقال إن لفظ قدر وحده معناه « القضاء بأمر من الأمور » فحسب ، ولكن حينما نشأ الجدال بين المسلمين حول الجبر والاختيار أمكن أن يستعمل هذا اللفظ لقضاء الإنسان كما لقضاءالله . « فالمذهب الجديد يثبت للعبد فى أفعاله قدرة وقضاء هو الآخر وأن القَدَر (بمعناه العام) يشترك فيه بحق الله والإنسان وهما نقطتا الابتداء » . حتى أن الناحية الجديدة المميزة للمذهب الجديد « كانت أنهم رأوا أنه حين الكلام عن القدر وحده كانت العناية موجهة إلى قدرة الإنسان ونصيبه من القدر ، ومن هنا هذا الرأى الجديد غير المألوف . وعلى ذلك فإن قولهم : « وقال بالقدر [2] معناه : قال

---

(١) [هذه فرقة من المبتدعة تنكر نظرية الخطيئة الأولى ، وتقول بأن قوى الإنسان الطبيعية تكفى لنيل السعادة وهى تنسب إلى مؤسسها بيلاچيوس ، من إقليم بريطانية فى غرب فرنسا ، وكان يعيش فى القرن الخامس] .

(٢) أورد المؤلف شواهد من ابن قتيبة ص ٢٣٠ س ٢ من أسفل و ص ٢٤٣ س ٤ من أسفل ، و ص ٢٢٥ س ١٣ ، وص ٢٥٦ س ١١ . هذه الشواهد هى على التوالى : « وكان يقول بالقدر » ؛ « وكان يرى رأى القدر » ؛ « وكان تكلم فى شىء من القدر ... ويرى القدر » ؛ « ويرمى بالقدر (هكذا !) » . والكلام هنا دائما عن القدرية .

بقدرة الإنسان واختياره ، ومن هنا جاء اسم القدرية .

فإذا كنا نجد فى الكتب المتأخرة مثل كتب دى فليجر[١] وألرش[٢] التأكيد والقطع بأن القدرية أخذوا اسمهم من لفظ قدَر ، لا بمعنى القضاء السابق وإنما بمعنى « قدرة الإنسان » (كما يقول دى فليجر) أو « حرية الإرادة والاختيار » (كما يقول ألرش) — فمن المحتمل أن يكون ذلك بتأثير اشميلدرز[٣] أو اشتينر . وهكذا يؤكد مكدونلد فى كتابه « تطور علم الكلام عند المسلمين » لندن سنة ١٩٠٣ *Development of Muslim Theology* ص ١٢٨ ، والظاهر أنه يجرى فى أثر سيل Sale ، بأن القدرية أخذت اسمها من قولها بأن للإنسان قدراً أو قدرة على أفعاله » . وحديثاً أشار ه . جالان فى كتابه عن « المعتزلة » ص ٣٤ — ٣٥ إلى ما أوردناه سابقاً من كلام مونك موافقاً عليه .

ومن العبث أن نقف لبيان ما لهذه التفسيرات من قيمة ضئيلة . فهى تصطدم من بين ما به تصطدم . بحقيقة لم يعن بها الباحثون فى المسائل الإسلامية حتى الآن عناية كافية : تلك هى أن المسائل الكلامية فى القرنين الأول والثانى للهجرة نشأت كلها تقريباً عن اختلافات فى تفسير عبارات وألفاظ وردت فى القرآن ، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائماً تقريباً المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل . ولفظ « قدر » ذو أصل قرآنى واضح لا سبيل لنكرانه ولكنها فى القرآن إذا كانت بمعنى « قضاء » و « قدرة » لا تنطبق إلا على الله » لا على العبد مطلقاً .

أما جولدتسيهر فيرجع بعض الرجوع إلى الرواية العربية الشائعة ، فى

---

(١) الكتاب السابق الذكر ص ٨٣ .

(٢) « مذهب الجبر فى الإسلام والمسيحية » ، طبعة جيترزلو سنة ١٩١٢ ص ٢٤
Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum, Gütersloh.

(٣) فى كتابه « بحث فى المدارس الفلسفية عند العرب » باريس سنة ١٨٤٢ ص ١٩٢ ، تعليق رقم ١ *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*

كتابه « محاضرات فى الإسلام » (سنة ١٩١٠) ص ٩٥ حيث يقول : « سموا كذلك من قبيل الاشتقاق من الضد — لأنهم حدوا من القدر (قضاء الله السابق) فسموا قدرية ، بينما هم يشوقهم أن يسموا خصومهم باسم أهل الجبر (أى القسر الأعمى) » .

ومع ذلك فإن هذا التفسير غير مقنع بسبب ما فيه من تعسف .

وعندى أن هاربروكر [١] كان أقرب إلى الصواب فيما افترضه من أن القدرية سموا هكذا لأنهم اتخذوا من القدر أولاً وبالذات موضوعاً لبحثهم ودراستهم » « ظهر هذا الافتراض سنة ١٨٥١ ، وقد أغفله المتأخرون من الباحثين إغفالا تاماً » .

والواقع أنه من المحتمل أن يرجع أصل هذا الاسم إلى نقص علم الكلام ولغة الكلام والسياسة عند العرب فى الفترة ما بين سنة ٥٠ هـ وسنة ٧٠ هـ تلك الفترة التى فيها بدأ القدرية يظهرون فى الشام . وكانت أولى المسائل الخطيرة التى ثار حولها الجدل بين المسلمين جدلا عنيفاً يستدعى النظر والفكر هى مسألة هل القرآن ، مع ما فيه من آيات متشابهات أو متعارضة ، يقول بالقضاء والقدر السابق أو بحرية الإرادة والاختيار ؟ فبينما كان أهل السنة والجمهور يعتقدون دون بحث ولا نظر أن القدر فى القرآن مقصود به قضاء الله السابق كان بعض المتكلمين الأولين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحى فى الشرق بطريقة غير مباشرة [٢] يبحثون هذا القدر . ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق

---

(١) فى « ترجمته لكتاب الملل والنحل للشهرستانى » طبعة هله سنة ١٨٥٠ — سنة ١٨٥١ ج ٢ ص ٣٨٧ Abu'l-Fath Muh ammad asch- Schahrastâni's *Religionspartheien und Philosophen, Schulen, übersetzt von Th. Haar-brücker,*

(٢) كما نبه إلى ذلك فون كريمر فى كتابه عن « الغارات الحضارية على البلاد الإسلامية » ص ٣ ، ص ٦ ، ص ٧ — ٨ ، طبعة ليبتسك سنة ١٨٧٣ *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* وكما أثبته الآن بكر فى مقاله عن « مناظرات النصارى وتكوين العقائد الإسلامية » المنشور « بمجلة الأشوريات » مجلد ٢٦ سنة ١٩١٢ ص ١٨٣ — ١٨٦ .

اختيار الإنسان وحريته فى أفعاله حتى يمكن تبرير وجود الثواب والعقاب فى الدار الآخرة تبريراً تاماً . ولما كانوا أول من تناظر فى مسألة القدر بشكل مستفيض (وهى مسألة اعتبرها الآخرون قد حلها القرآن فلا وجود لها) ، فإن معاصريهم سموهم القدرية . ولم يقصد بهذا الاسم الوقوف موقفاً موافقاً أو مخالفاً لحرية الإرادة والاختيار ، ولكن قصد به التعبير عن هذه الحقيقة ، حقيقة إعارة أهمية عظمى وتوجيه العناية كلها لمسألة القدر . ثم لما كان أول من اشتغلوا بهذه المسألة من القائلين بمذهب حرية الإرادة والاختيار . فإن اسم « قدرى » أصبح بعد زمن قليل مرادفاً « لمن يقول بالاختيار وقدرة العبد على أفعاله (١) » ، وفى هذا ما فيه من التعارض مع الاشتقاق ، ومع ما كان يمكن أن يكون عليه الاستعمال اللغوى فيما بعد .

واحتمال هذا الفرض يبدو بشكل أوضح إذا ما نظرنا إلى أنه حوالى هذا العصر تقريباً ، أعنى فى منتصف القرن الهجرى الأول تقريباً ، نشأت تسمية أخرى لفرقة سياسية دينية يبدو أنها تتعارض كل التعارض مع معناها اللغوى الحقيقى . فمعروف لدى الجميع أن حزب الخوارج كان يتكون من الذين رفضوا التحكيم باعتباره مخالفاً لما أمر به القرآن . والآن فإن من بين الأسماء القديمة للخوارج اسم المُحكِّمة ، وهو اسم يدل من حيث الاستعمال اللغوى الصحيح على « المؤيدين لفكرة التحكيم » ، فليس من شك إذاً فى أننا هنا بإزاء نفس الظاهرة اللغوية التى أعتقد أنها حدثت للفظ « قدرى » ، أعنى أن اسم المحكمة أطلق على هؤلاء الذين علقوا أهمية كبرى على مسألة التحكيم وجعلوها مركزاً ثارت حوله ثائرتهم ، بخلاف غيرهم من المسلمين . فهذا اللفظ لا يدل إذاً بنفسه على موقف موافق أو موقف معارض .

---

(١) من بقايا هذه الظاهرة اللغوية والنقص فى اللغة الاصطلاحية فى أول عهدها عبارة « قال بالقدر » (أى بحرية الإرادة والاختيار) التى بقيت عدة قرون فى اللغة . فمثلا نراها فى كتاب « إيثار الحق على الخلق » لمحمد بن المرتضى اليمانى ، طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ ص ٣١٦ س ٦ من أسفل ، أى فى أوائل القرن الثامن الهجرى .

فلما انقضى القرن الأول وسارت لغة الكلام فى طريق الكمال ، لم يعد هناك تسميات جديدة اختيرت بنفس الطريقة البسيطة الساذجة ، كما هى الحال فى اسمى القدرية والمحكمة .

حـ – الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية المقيمين فى أفريقيا الشمالية

لاحظ جولد تسيهر فى الموضع المذكور آنفاً (« مجلة تاريخ الأديان » المجلد رقم ٥٢ سنة ١٩٠٥ ص ٢٣٢) أن رسالة « العقيدة الإباضية » لعمرو ابن جميع [1] التى نشرها موتيلنسكى [2] ، « تضعنا أمام أقوال ذات طابع معتزلى واضح » . ويورد شاهداً على ذلك المسائل الآتية :

(١) القرآن مخلوق . ٢) ليس من الممكن رؤية الله فى الآخرة . (٣) تأويل بعض مسائل الحياة الأخرى تأويلا مجازياً (الميزان والصراط) (٤) كل تشبيه ظاهر ، وبخاصة استواء الله على العرش ، يجب تأويله تأويلا مجازياً .

ولكن الاتفاق بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية فى شمال أفريقية يذهب إلى حد أبعد مما ذهب إليه جولد تسيهر ، فكلا المذهبين على اتفاق فيما بينهما وبين بعض . واختلاف مع أهل السنة ، على المسائل الآتية كذلك :

---

(١) اسمه هكذا فى كتاب «السير» للشماخى ، طبعة القاهرة بدون تاريخ (سنة ١٣٠١) ص ٥٦١ (وهو يقول عن عقيدته ص ٥٦٢ : « وهى اعتماد أهل جربة وغيرهم غير نفوسة فى ابتداء الطلبة) ، وفى كتاب موتيلنسكى . وفى طبعة القاهرة المشكولة سنة ١٣٠٤ يسمى عمر (مشكولا) بدلا من عمرو — وقد عاش فى القرن التاسع الهجرى .

(٢) «عقيدة الإباضية» فى «مجموعة مباحث ونصوص نشرها أساتذة مدرسة الآداب العليا والمدارس احتفالا بالمؤتمر الرابع عشر للمستشرقين ») الجزائر سنة ١٩٠٥ من ص ٥٠٥ الى ص ٥٤٥ A. de C. Motylinski, *L' caqida des Abadhites* (Recueil de mémoires et de textes publiè en l'honneur du XIV e Cogrès des Orientalistes par les professeurs de l'École supèrieure des Lettres et des Mèdersas,

(٥) الله لا يغفر الكبائر لمرتكبيها إلا إذا تابوا قبل الموت .

(٦) عذاب النار أبدى حتى لمرتكب الذنب من المسلمين . وهو إذا مات دون أن يتوب لا تنفع له شفاعة الملائكة أو الرسل أو الأولياء[١] — ومن الجدير بالملاحظة أن أبدية العذاب بالنسبة للمسلم المذنب تبرر بنفس السبب الذى ساقه المعتزلة (راجع قبل ص ١٨٢) وهو أن الله صادق فى وعده ووعيده الواردين فى القرآن . ففى كتاب « أصول الديانات » للشيخ عامر بن على الشماخى[٢] وهو عمدة كتب الإباضية فى جبل نفوسه يقول المؤلف : « وندين بأن الله صادق فى وعده ووعيده »[٣] كذلك يفصل عبد العزيز بن ابراهيم المصعبى[٤] القول فى هذا فيقول : « باعتقادنا وقولنا إنه (أى الله) يفعل فى أهل الشرك والعصيان يوم القيامة ما أخبر فى الدنيا (بالقرآن) بفعله فيهم فيه ، ويكون ما قضى به فى ذلك الوعيد من أنواع العذاب حقاً ، وبأنه لا يُخلفه كما لا يخلف وعده للمؤمنين بالخيرات وبدوام أصحاب النار والهوان فيهما ، وعدم خروجهم منهما بوجه ما لنحو

---

(١) هذه الشفاعة مقبولة عند بعض المؤلفين على أقل تقدير . ولكنها من أجل المذنب التائب فحسب ، وفى هذه الحالة بعينها ليست تبديلا لما قضى به الله وإنما « زيادة لهم فى الثواب وتشريف فى المنازل » . راجع كتاب « قناطر الخيرات » لإسماعيل بن موسى الجيطالى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ج ١ ص ٢٤٨ (توفى المؤلف سنة ٧٥٠ هـ فى جربه ؛ راجع كتاب « السير » للشماخى ص ٥٥٦ — ٥٥٩) .

(٢) كتبه أبو ساكن ، عاش فى القرن الثامن الهجرى ؛ راجع « السير » للشماخى ص ٥٥٩ — ٥٦١ فإنه يقول عنه : « وهو اعتماد أهل المغرب فى وقتنا ، خصوصا نفوسة » أما الآن فإن أهل نفوسة يسمونه الشيخ عامر وحسب .

(٣) مطبوع مع شرح عمر بن رمضان التلاتى (ألف سنة ١١٧٩ هـ) طبع حجر فى القاهرة سنة ١٣٠٤ ص ١١٣ — ١١٤ .

(٤) « شرح على القصيدة النونية المسماة بالنور » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ ، ص ٢٧٥ . وقد توفى المؤلف سنة ١٢٢٣ هـ (= سنة ١٨٠٨ م) . راجع دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٣٥ (وفيها أغفل اسمه الرئيسى ، وهو « المصعبى ») . ومؤلف القصيدة المشروحة هو أبو نصر فتح بن نوح الملوشائى ، الذى عاش فى نهاية القرن السادس وأوائل القرن السابع الهجرى (راجع « السير » للشماخى ص ٥٤٨ — ٥٤٩) .

قوله تعالى « بلى من كسب سيئة . . . » الآية (٢ : ٧٥) وقوله « يريدون أن يخرجوا من النار . . » الآية (٥ : ٤١) » . ويظهر أن هذا الاستدلال يرجع إلى مؤسس الإباضية نفسه ، عبد الله بن إباض التميمي الذى ولد فى خلافة معاوية الأول (من سنة ٤١ إلى سنة ٦٠ هـ = ٦٦١ — سنة ٦٨٠ م) وكتب فى خلافة عبد الملك (من سنة ٦٥ إلى سنة ٨٦ هـ = سنة ٦٨٥ — سنة ٧٠٥ م) والواقع أن كتاب « العقيدة » المنسوب إليه ، وهو الذى ترجمه سخاو فى MSOS, *Westas.* St,11,1899 يقول إن الله لا يخلف وعده ولا يدع وعيده يذهب سدى . ومن الواضح أن هذا يشير إلى مسألة أبدية العذاب فى النار .

(٧) صفات الله ليست زائدة على ذات الله ، ولكنها «عين ذاته بمعنى أن الثمرات المترتبة على تلك الصفات عند الأشاعرة يكفى عندنا فى وجودها الذات المقدسة ، ولا حاجة إلى دعوى معان زائدة عليها ، قائمة بها ، توجد بها تلك الثمرات . فوجود ذاته تعالى كاف فى انكشاف جميع المعلومات الله ، ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية ، قائمة به ، تنكشف بها المعلومات ، مسماة بالعلم ، كما يقول الأشعرى وأصحابه ، وكاف فى التأثير فى جميع المقدورات . ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ، يتأتى بها إيجاد كل ممكن على وفق الإرادة ، مسماة بالقدرة كما يقولون[1] الخ » . ويستمر المصنف فى نقد الصفات عند الأشاعرة ، حتى ينتهى إلى أن يقول (ص ١٠٥ س ١٠ — ١١) : « فهى عندنا وعند المعتزلة صفات اعتبارية لا وجود لها خارجاً عن الأذهان » .

وخليق بنا أن نلاحظ أيضاً أن كتاب الشيخ عامر المذكور ، والذى يقصد به مؤلفه أن يتكلم عن الأصول التسعة التى كان عليها الخلاف بين

---

(١) « شرح النونية » لعبد العزيز المصعبى ص ١٠٤ — ١٠٥ . راجع كذلك كتاب « القناطر » للجيطالى جـ ١ ص ٢٣١ — ٢٣٢ .

المسلمين ، يستعرض هذه الأصول على النحو التالى : (١) التوحيد (٢) العدل (٣) القدر ، الخ . وهو فى الفصل الخاص بالعدل يتحدث عن مسألة أفعال العبد وقدرته المحدودة قليلا أو كثيراً . وترتيب المسائل على هذا النحو ترتيب معتزلى بحت لا نظير له فى كتب الأشاعرة ، ولكنه موجود لدى مؤلفى الشيعة الذين أخذوا عن المعتزلة الكثير من مقالاتهم ، كما نبه إلى ذلك جولد تسيهر [١] .

إلا أن هناك مسألتين اختلف فيهما مذهب الإباضية فى شمال أفريقية عن مذهب المعتزلة ، أولاهما بالضرورة هى تلك المتعلقة بالطريقة التى يعتبر بها مرتكب الكبائر : وإلا كان على الإباضية ، وهم خوارج ، أن ينكروا أصلهم إنكاراً تاماً إن شاءوا أن يعتبروا مرتكب الكبيرة المسلم مؤمناً كما فعل أهل السنة والجماعة ، أو إن قالوا بالمذهب القائل بأن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين كما يقول المعتزلة . ولهذا فإن الشيخ عامر يقول فى ص ١٢٠ : « ندين بأن لا منزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر [٢] » . والمسألة الأخرى التى كانت موضوع الخلاف بينهما هى مسألة القدر وحرية العبد فى أفعاله . فالمعتزلة يقطعون بحرية العبد . بينما يقول الإباضية فى شمال أفريقية بالحرية المحدودة فى صورة « الكسب » أو الاكتساب عند الأشاعرة . ويؤكدون المبدأ القائل « بأن الله خالق أفعال العباد ومحدثها ومدبرها [٣] . ومع ذلك فإن هناك خلافاً فى مذهب الكسب

---

(١) « محاضرات فى الإسلام » طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ٢٣٤ + ٢٣٦ هذا إلى أن هذه المسألة قد انتبه إليها من قبل ج . فان فلوتن فى مقاله « من تاريخ العباسيين المنشور « بمجلة الجمعية المشرقية الألمانية » مجلد ٥٢ (سنة ١٨٩٨) ص ٢١٥ ، وص ٢١٦ تعليق ٢ .

(٢) راجع كذلك « شرح النونية » للمصعبي ص ٣٢٢ وما يليها ، أو أى مؤلف إباضى آخر . والكبيرة تعتبر « كفر نعمة » أو كما تقول الإباضية غالبا « نفاق » . وليست « شركاً » راجع قبل ص ١٨٠ تعليق ٢ .

(٣) راجع المناظرة المذكورة آنفا ص ١٢١ .

هذا بين إباضية جبل نفوسه [١] وبين الآخرين، ولكنه خلاف ضئيل تعرض له عمر الثلاثى فى شرحه على عامر ص ٩٨ حيث قال : « بل لهم (أى العباد) فيها (أى الأفعال) اختيار وكسب . كما هو مختار أهل المغرب من أصحابنا رحمهم الله تعالى . والذى عليه أهل الجبل (جبل نفوسه) رحمهم الله تعالى أن الله جبل وطبع عباده على فِعل ماعلم حصوله منهم قبل أن يخلقهم ، كما قال ابن عباس [٢] رضى الله عنهما . فهم منقادون لفعل ماعلم الله حصوله منهم وماشون على مافى كتابه ، لا يـ منهم خلاف ما علم الله صدوره منهم . وهذا هو الحق الذى عليه مشايخ ا كما مرّ . والذى عليه هل المغرب من أصحابنا رحمهم الله هو هذا أيضاً ، إلا ،هم أثبتوا للعباد الاختيار، ونفوا عنهم الجَبْل ؛ ولعل هذا هو المقصود للمصنف عفا الله عنه [٣] . فالأولى على هذا أن يقول و « لم يجبلوا عليها » بدل قوله ولم يضطروا إليها »

فكأن الجزء الأكبر من مذهب الإباضية فى شمال إفريقية إذاً معتزلى: فهل هم أخذوه وهم فى الشرق من قبل أن ينزحوا إلى بلاد المغرب؟ أم هم

---

(١) وهم جميعا فرع من الإباضية الوهبية فى حوالى منتصف القرن السادس الهجرى أو ذلك بفضل أبي يحيى زكريا بن ابراهيم بن زكريا البارونى . قال الشماخى فى كتاب « السير » (ص ٥٤٦) : « وفى أيامه رجعت بنويفرن وككلة وبابل وتاكبال الى مذهب الوهبية ، وكانت قبل ذلك مستاوه وحسنية [هكذا فى أصل مؤلف البحث ولعل الصواب حسينية] وخلفية ، أتباع خلف بن السمح ؛ أى بعضهم حسنية أتباع أحمد بن الحسين الإباضى ، بعضهم مستاوة ، أتباع عبد الله بن يزيد الإباضى . وأخذوا الفقه بقول ابن عبد العزيز وأبى المورج وحاتم بن منصور وشعيب بن المعرف » — والمصعبي أيضا وهبي ، كما صرح هو بذلك فى « شرح النونية » ص ٥٠٢ س ٥ عن نفسه وعن المؤلف الذى شرحه (الطريقه الوهبيه الإباضية) .

(٢) رفع عبد الله بن إباض جزءاً كبيراً من تعاليمه الى عبد الله بن عباس ابن عم النبي والمتوفى سنة ٦٨ هـ ، راجع سخاو فى «مراسلات معهد اللغات الشرقية" MSOS "لدراسات عن آسيا الغربية » ، المجلد رقم ٢ سنة ١٨٩٩ ص ٦٢ . وانظر مناقب ابن عباس فى كتاب « الجواهر » للبرادى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ ص ١٥١ — ١٥٣ .

(٣) النص فى كتاب عامر هكذا : « وندين بأن أفعال العباد اكتسبوها وعملوها » ولم يجبروا عليها ولا يضطروا اليها » .

تقبلوه فى شمال إفريقية تحت تأثير اتصالهم بالأدارسة من الشيعة ، وبمعتزلة إقليم طنجة القديم[١] ، مدفوعين بعاطفة رد الفعل ضد أهل السنة ؟ أم أن إباضية المغرب أضافوا من بعد فى إفريقية عناصر معتزلية جديدة إلى ما كان فى الأصل مشتركاً بين المعتزلة وإباضيــة الشرق ؟ أو أن مذهب الإباضية فى الشرق سار ومذهب إباضية المغرب بخطى واحدة متـساوية تحت تأثير معتزلى ؟

إن محاولة الإجابة على هذه الأسئلة محاولة سابقة لأوانها . فإن ما لدينا من معلومات عن مذهب الإباضية الأول فى الأجزاء الشرقية من بلاد الخلافة أو مذهب الإباضية القدماء والمحدثين فى بلاد العرب وفى زنجبار[٢] ، قليلة قلة لا تمكننا من أن نبين على وجه التحديد هل كان هناك اتفاق بين هؤلاء وهؤلاء فى تلك المسائل الخاصة السابقة الذكر . كما أنه ليس لدينا من المصادر

---

(١) انظر قبل ص ١٩٦ — ١٩٨ .

(٢) يمكن أن نستخلص من العقيدة الإباضية فى عمان التى ترجمها سخاو Ueber die religiösen Anschaunngen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika, MSOS, *Westas St.*, II, 1899, p. 62—69 ، وهى كذلك وهبية ، القول باستحالة رؤية الله فى الآخرة وبنفى كل تشبيه وبأبدية عذاب النار حتى بالنسبة إلى المسلم المذنب ، كما يمكن استخلاص مذهب يماثل فى صورته العامة مذهب الكسب عند الأشاعرة » ص ٦٩ ، ولكن ليس لدينا معلومات عن المسائل الأخرى مثل مسألة خلق القرآن ومسألة الصفات . ولقد وجدت فى كتاب ألفه حديثا أحد إباضية عمان وهو كتاب « بهجة الأنوار شرح أنوار العقول فى التوحيد » لأبى محمد عبد الله بن حميد (؟) السالمى ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [بعد سنة ١٣١٧] (على هامش « شرح طلعة الشمس على الألفية » للمؤلف نفسه) أقول قد وجدت فى الجزء الأول ص ١٣٩ — ١٤٦ من الكتاب أن المؤلف يقول بمذهب الأشعرية فى الاكتساب وفى ج ١ ص ٨٦ — ٨٩ القول بأن الصفات الذاتية هى عين الذات . ولكنى لم أجد أدنى إشارة إلى مسألة خلق القرآن — وفى زمن ابن حزم ، أى فى القرن الرابع للهجرة ، كان جزء كبير من الخوارج (على خلاف غيرهم القائلين بحرية الإرادة) قد اتخذ من قبل مذهب الأشاعرة فى الاكتساب : راجع ابن حزم ، « الملل والنحل » ج ٣ ص ٢٢ . ومن بين الإباضية فى الشرق كان الحارثية قد « قالوا فى باب القدر بمثل قول المعتزلة » (الفرق بين الفرق) لعبد القاهر بن طاهر البغدادى (ص ٨٤) ؛ راجع الشهرستانى ص ١٠١ .

المطبوعة ما يسمح لنا بتعيين الزمن الذى فيه اتخذ الإباضية المغاربة أقوال المعتزلة المذكورة آنفاً . وكل ما نعرفه فى يقين هو أن القول بأن القرآن مخلوق ، قول قال به السلطان الرستمى (تاهرت) أفلح بن عبد الوهاب (الذى حكم بين سنة ١٩٠ — سنة ٢٤٠ هـ) كما يستنتج من ص ٥٤١ تعليق ١ من كتاب موتيلنسكى ، وأن مذهب الإباضية المغاربة كان قد تكوّن نهائياً فى أوائل القرن السادس الهجرى والثانى عشر الميلادى .

٤ — حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن

فى « كتاب الملل والنحل » حين تحدث الشهرستانى (طبعة كيورتن سنة ١٨٤٢ — ١٨٤٦ ص ٥٣ س ٥ - ٧) عن الجاحظ « المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = سنة ١١٥٣ - ١١٥٤ م » قال من بين ما قال :

« وحكى ابن الروندى[١] عنه أن القرآن جسد[٢] يجوز أن يقلب[٣]

---

(١) يكتب بعضهم اسمه هكذا : « الراوندى » . وقد توفى على الأرجح سنة ٢٩٨ هـ (سنة ٩١٠ — سنة ٩١١ م) كما يظهر من بحوث هوتسما « حول كتاب الفهرست » « مجلة فينا لمعرفة الشرق » WZKM المجلد الرابع سنة ١٨٩٠ ص ٢٢٣ — ص ٢٢٤ وص ٢٢٩ — ٢٣٤ M. Th. Houtsma, *Zum Kitab al-Fihrist* وقد أشار جولدتسيهر إلى مصادر عربية أخرى فى مقاله « نظام العطلة فى الإسلام » (فى : كتاب تذكارى لذكرى د. كوفمن ، برسلاو سنة ١٩٠٠ ص وى) *Die Sabbathinstitution in Islam, in : Gedenkbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann*, وكذلك هورتن فى كتابه « مذاهب المتكلمين المسلمين الفلسفية » بون سنة ١٩١٢ ص ٣٥٠ — ص ٣٠٢ Max Horten : *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*.

(٢) يطلق لفظ « جسد » ، المستعمل هنا ، على جسم الملائكة والجن والشياطين والإنسان والحيوان فحسب .

(٣) فى طبعة كيورتن : تقلب . وقد أشار فليشر Fleischer فى تعليقاته على ترجمة هاربروكر (المطبوعة بمدينة هله سنة ١٨٥٠ ، ١٨٥١ جـ ٢ ص ٤٠٠) بوجوب أن يستبدل بها « يقلب » أو « ينقلب » (كما هو لدى الإيجى) . وقد احتفظت الطبعة المصرية بالتصحيح : « يقلب » (القاهرة سنة ١٣١٧ — ١٣٢١ هـ بهامش كتاب ابن حزم جـ ١ ص ٩٦) .

مرة رجلا ومرة حيوانا . وهذا مثل ما يحكى عن أبي بكر الأصم [١] أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق [٢] ، وأنكر الأعراض [٣] أصلاً ، وأنكر صفات البارىء تعالى » .

ولكنا لا نجد هذا القول فى « كتاب الفَرْق بين الفِرَق » لعبد القاهر ابن طاهر البغدادى (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ = سنة ١٠٣٧ — سنة ١٠٣٨ م) وقد كنا ننتظر من المؤلف أن يورده بل إنا لا نجده كذلك فيما كتب للجاحظ من تراجم ، أمثالما فى « معجم الأدباء » لياقوت (طبعة مرجليوث المجلد السادس من ص ٥٦ إلى ص ٨٠) وابن خلكان ، وعلى العكس من ذلك نجده لدى عضد الدين الإيجى [٤] (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) فى صورة مختلفة اختلافاً من شأنه أن يغير المعنى إلى حد بعيد .

« القرآن جسد [٥] ينقلب تارة رجلاً وتارة امرأة » .

وعلى هذا النحو انتقل هذا القول من بعد إلى كتاب « التعريفات » [٦] للجرجانى ، وإلى « كشّاف اصطلاحات الفنون [٧] » للتهانوى .

وثمت نص آخر ، أقرب إلى رواية الشهرستانى (ومن المحتمل جدا أن

---

(١) معتزلى مشهور فى منتصف القرن الثالث (منتصف القرن التاسع الميلادى) ألف تفسيرا للقرآن ؛ أنظر « الفهرست » (طبعة فليجل ص ٣٤ س ٢ و ص ١٠٠ السطر السابق على الأخير) ؛ هورتن ، الكتاب المذكور ، ص ٢٩٨ — ص ٢٩٩ .

(٢) هنا يستعمل لفظ « جسم » الذى يطلق على الكائنات الحية كما يطلق على الأجسام المادية وعلى الجسم الرياضى .

(٣) بالمعنى الأرسططالى والكلامى : فى مقابل (جوهر)

(٤) « المواقف بشرح الجرجانى » طبعه القاهرة سنة ١٣٢٥ — ١٣٢٧ جـ ٨ ص ٣٨٤ س ٢ (طبعة سيرنسن ، ليبتسك سنة ١٨٤٨ ، ص ٣٤٢)

(٥) هنا يستعمل لفظ « جسم » ، راجع التعليق رقم ٢ فى الصفحة السابقة .

(٦) الجرجانى : « التعريفات » ، طبعة فليجل ، ليبتسك سنة ١٨٤٥ ، ص ٧٦ (تحت كلمة : الجاحظية) .

(٧) « كشاف اصطلاحات الفنون » طبعة استامبول سنة ١٣١٧ — ١٣١٨ جـ ١ ص ٢٥٣ .

يكون قد اعتمد عليه) هو ما أورده المقريزى [1] (المتوفى سنة ٨٤٥ هـ = سنة ١٤٤٢ م) من كلام لم يُنتبه إليه حتى اليوم :

« وأن القرآن المُنـزَل ، من قبيل الأجساد [2] ، ويمكن أن يصير مرة رجلاً ، ومرة حيواناً » .

ولقد أخذ قول الجاحظ على الصورة التى ورد بها عند الشهرستانى بوكوك سنة ١٦٥٠ (فى كتابه « نموذج لتاريخ العرب » ص ٢٢٢) ثم مرَّتشى سنة ١٦٩١ . ومن ذلك الحين أورده مؤلفون أوربيون مراراً . إلا أنه يلاحظ على هؤلاء المؤلفين شيئان : أولا أنهم يترجمون لفظ « يجوز » التى ترجمتها بقولى « è ammissibile » (من الجائز) بالألفاظ الآتية « könne » ، « might » ، « possit » (ومعناها : قد يكون ممكناً) مما يجعل المعنى مشتبهاً ؛ أو يغفلون هذا اللفظ ، متفقين فى ذلك ونص الإيجى (هوروفِتس ، مكدونلد ، جالان ، هورتن) مما من شأنه أن يغير المعنى . ثانيا أنهم ، اللهم إلا هورتن ، يغفلون من كلام الشهرستانى الجزء المتعلق بأبى بكر الأصم ، ومن هنا كان النقص فى نقطة بدئهم الكشفَ عن معنى أقوال الجاحظ الغريبة هاتيك .

وأول محاولة بذلت فى هذا السبيل ، تلك المحاولة التى قام بها سيل سنة ١٧٣٤ حين قال قرب نهاية القسم الثالث من مقدمته المشهورة لترجمة القرآن : «وقد اعتاد (الجاحظ) أن يقول إن القرآن جسم ينقلب تارة رجلا وتارة حيواناً . ويبدو أن هذا يتفق مع ما يقوله الذين يؤكدون أن القرآن له وجهان : وجه رجل ووجه حيوان (راجع هربوليه ص ٨٧) ، ومن هذا أرى أنه يرمى إلى الإشارة إلى إمكان تفسيره على وجهين : تبعاً لنصه أو

---

(١) « الخطط » طبع بولاق سنة ١٢٧٠ ، جـ ٢ ص ٣٤٨ س ٤ — ٥ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — ١٣٢٦ جـ ٤ ص ١٦٨ س ١٠ .

(٢) هنا يستعمل جمع لفظ : (جسد) ، أنظر قبل ص ٢١٠ تعليق رقم ٢ .

لروحه» — ولا بد أن يكون هذا التأويل قد بدا غريبا حتى أننا لا نرى أحداً من الباحثين المتأخرين قد ذكره.

وعلينا أن نصل إلى سنة ١٩٠٣ لنجد محاولة أخرى. ففي هذه السنة يزعم مكدونلد [١] أن من المحتمل أن نرى في قول الجاحظ كما يرويه الإيجي «نوعاً من السخرية بالنزاع الشديد الذي قام في أيامه» حول كلام الله هل هو قديم أو مخلوق؟ ولكن هذا التفسير لا يتفق مع النص الجيد المحفوظ لدى الشهرستاني. وفوق هذا فإنه يصطدم بهذه الحقيقة، وهي أن الجاحظ لم يكن من هؤلاء الذين يسمحون لأنفسهم أن يسخروا على هذا النحو غير اللائق في مثل هذه المسائل.

وفي الوقت نفسه حاول س. هوروفتس [٢] بطريق آخر يختلف كل الاختلاف، أن يحل هذا اللغز الذي صاغه هكذا: «القرآن جسم ينقلب تارة رجلا وتارة حيوانا» وهذا غير صحيح. وإن هوروفتس ليؤمن بما كان لمذهب الرواقية من أثر كبير في نشأة الفلسفة في الإسلام، ويعد الجاحظ من بين الذين اتبعوا الفلاسفة الطبيعيين الذين يرى فيهم هوروفتس الرواقيين. ولهذا كله يحاول أن يجد لدى هؤلاء الأخيرين تفسير قول الجاحظ. فقال: «يقول الرواقيون مثلا إن الحق جسم، ζῷον. وبالطريقة عينها يسمون كل الحركات من السير والرقص الخ أجساما، وهذا يمكن أن يتلاءم مع مذهبهم العام. فالحركات لذاتها لا وجود لها عندهم، وإنما توجد أجسام متحركة فحسب. وعلى هذا النحو لا يفهمون الحق بالمعنى الموضوعي. إذ لا يمكن أن يقوم بنفسه إذا كان شيئا لا جسم له، ولكنهم يفهمون الحق بالمعنى الذاتي

---

(١) «تطور علم الكلام عند المسلمين»، لندن، سنة ١٩٠٣ ص ١٦١
D. B. Macdonald : *Development of Muslim theology,*

(٢) «حول تأثير الرواقية في تطور الفلسفة عند العرب»، بحث ظهر في مجلة «الجمعية الشرقية الألمانية» المجلد رقم ٥٧ (سنة ١٩٠٣) ص ٢٩٥ S. Horovitz : « Ueber den Einfluss des Stoicismus au die Entwickelung der Philosophie bei den Arabern»

ويحسبون المعرفة باعتبارها حالة من حالات النفس ، جسماً ζῷον . ولهم الحق فى هذا تبعا لوجهة نظرهم . وبهذا المعنى عينه يمكن أن نفهم قول الجاحظ » .

وبعد ذلك بزمان ، قام هورتن [1] مبتدئاً هو الآخر من نص محرف لقول الجاحظ (القرآن جسم ينقلب تارة حيواناً ، وتارة رجلا) وأطلق لخياله العنان فقال « إن هذا القول يمكن أن يتضمن مذهب الكمون [2] أو يعبر عن تصوير مادى لما يحدث فى الإبصار والمعرفة : فروح الحياة فى الإنسان حيوان ζῷον ونفسه هى الإنسان ، فإذا ماقرأنا القرآن تحول بما فيه من صور بصرية نأخذها عنه إلى طبيعة أرواح الحياة لدينا . وعلى ذلك يصير حيواناً ζῷον ، ثم إذا تأملت نفسُنا ما نقرؤه ، تحول القرآن فصار من طبيعة نفسنا أعنى أنه يصير رجلا حقاً » .

ومن العبث أن نقف عند أمثال هذه الخيالات التى رجع عنها هورتن [3] نفسه من بعد ، تحت تأثير هوروفتس الواضح ، وبزيادات جديدة حيث يحاول الآن أن يرجع أقوال الجاحظ (مذكورة بنصها المحرف) إلى المذهب الرواقى الذى ينفى وجود الأعراض فى الجسم وفى النفس الإنسانية : « كل مايحتويه وعْينا إذاً جواهر ، وهذه الجواهر حية ، وإذاً هى حيوان ! أضف إلى ذلك أن النفس جسم ، وأن الحركات النفسية أجسام ، أو حركات جسمية » وإلى هذا تشير أقوال الجاحظ . « ونظرية المعرفة التى هى أساس هذه الأقوال نظرية مادية ، وتتفق مع مذهب النظام فى السمع والبصر . فاذا قرأ أحدٌ القرآن انفصل عنه جزيئات تتحد مع روح القارىء . وعلى هذا النحو أيضاً يتحول القرآن إلى روح القارىء ، أعنى أنه يصير حيواناً وجسما مخلوقا كما

(١) فى « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » المجلد رقم ١٢ سنة ١٩٠٩ العمود رقم ٣٩٤ (فى نقده لبحث هوروفتس) « حول تأثير الفلسفة اليونانية فى تطور علم الكلام » برلين سنة ١٩٠٩ .

(٢) أى مذهب النظام فى الكمون الذى تحدث عنه طويلا هورتن فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٣ (١٩٠٩) ص ٧٧٤ — ص ٧٩٢ . وقد أساء فهمه (كما سيبين ذلك قريبا الأستاذ سنتلانا) .

(٣) « مذاهب المتكلمين المسلمين الفلسفية » ص ٣٣٠ — ص ٣٣١ .

زعم الأصم» . ويضيف إلى ذلك أن فى هذا القول بتحول القرآن أثراً لمذهب هيرقليطس القائل بأن الأشياء دائمة السيلان فكل جوهر يتحول باستمرار «فيتخذ صورة أى شىء تبعاً للظروف : فيصير رجلا ، وحيواناً ، ونباتاً ، الخ وهذا القول بتغير المادة ينطبق تماماً على القرآن ، كما ينطبق على كل جوهر مادى» .

وحديثاً اكتفى آسين پلاثيوس[١] بمناسبة ذكره لآراء الجاحظ ، بأن يكتب (دون الإشارة إلى تأويلات غيره) «سادساً أن القرآن ، فضلا عن أنه ليس قديماً غير مخلوق ، هو ككل جسم قابل للتغير الجوهرى ، ويمكن تبعاً لهذا أن يتحول إلى رجل أو إلى حيوان» .

أما المفتاح لتفسير القول المنسوب إلى الجاحظ فهو فقرة للأشعرى لم يتنبه إليها الباحثون حتى الآن ، فقرة تبدو فى نظرى حاسمة . فمن بين الحجج التى يذكرها الأشعرى[٢] رداً على الجهمية الذين ينكرون كالمعتزلة أن كلام الله قديم ، والذين يقولون على العكس من ذلك إنه مخلوق ، الحجة الآتية :

«ويقال لهم أيضاً لو كان كلام الله مخلوقاً لكان جسماً[٣] أو نعتاً لجسم ولو كان جسماً لجاز أن يكون متكلما ، والله قادر على قلبها[٤] . وفى هذا ما يلزمهم ، ويجب عليهم أن يجوّزوا أن يقلب الله القرآن إنساناً أو جنياً أو شيطاناً ، تعالى الله عز وجل أن يكون كلامه كذلك . ولو كان نعتاً لجسم كالنعوت ، فالله قادر أن يجعلها أجساماً ، لكان يجب على الجهمية أن يجوزوا أن يجعل الله القرآن جسداً متجسداً[٥] يأكل ويشرب وأن يجعله إنساناً ويميته ، وهذا ما لا يجوز على كلامه عز وجل» .

---

(١) «ابن مسرة ومدرسته : أصول الفلسفة الإسلامية الأسبانية» ، مدريد سنة ١٩١٤ ص ١٣٦ — ص ١٣٧ *Abenmasarra y su escuela: origenes de la filosofia hispano-musulmana,*

(٢) «الإبانة عن أصول الديانة» طبع حيدر اباد الدكن سنة ١٣٢١ ص ٣٣ — وقد توفى الأشعرى سنة ٣٢٤ هـ (= ٩٣٦ م) أى بعد الجاحظ بمقدار ٦٧ سنة شمسية .

(٣) هنا يستعمل لفظ : «جسم» أنظر تعليق رقم ٢ ص ٢١١ .

(٤ يعود الضمير على أجسام ، المحذوفة .

(٥) لاحظ التعبير : جسم متجسد ، وقارن ص ٢١٠ تعليق رقم ٢ ، وص ٢١١ تعليق رقم ٢ .

ومن الجلى أننا هنا بإزاء نفس الرأى المنسوب إلى الجاحظ المعتزلى فى نص ابن الروندى الذى حفظه لنا الشهرستانى . وعلى ذلك فالمسألة هنا ليست مسألة فرض تحول القرآن تحولاً طبيعياً حقيقياً (كما قد يبدو من نص الإيجى المحرف ، وكما ذهب إليه الباحثون الأوربيون) ولكنها مسألة إمكان تحوله نظرياً بوساطة الله ، فحسب . ومن جهة أخرى فإن نص الأشعرى يجعلنا نفترض أن القول المنسوب إلى الجاحظ فى تحولات القرآن ، والذى لا يوجد فى أى مؤلف من مؤلفاته التى طبعت حتى الآن ، ليس نظرية من نظرياته الكلامية ، ولكنه إلزام استخلصه خصومه من مذهبه فى أن القرآن مخلوق ، وفى أن كلام الله إلى الناس مادى . وقصدهم من ذلك جدلى وخبثهم ظاهر . والواقع أن مصدر هذه الرواية ابن الروندى الفيلسوف الملحد الذى طردته المعتزلة[1] فألف ضدهم كتابه الموسوم بهذا العنوان العنيف : « فضائح المعتزلة[2] » . ومن المحتمل أن يكون هذا القول المنسوب إلى الجاحظ مأخوذاً

---

(١) قال المهدى لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى عنه فى كتابه « المعتزلة » طبع آرنولد (ليبتسك سنة ١٩٠٢ ص ٥٣ س ٥ من أسفل) : « وأظهر الإلحاد والزندقة وطردته المعتزلة » .

(٢) هكذا فى كتاب « المعتزلة » لأحمد بن يحيى المرتضى ص ٥٣ السطر الأخير ؛ وفى حاجى خليفه طبعة فليجل جـ ٤ ص ٤٤٦ برقم ٩١١٢ (= طبع استامبول سنة ١٣١١ هـ جـ ٢ ص ١٩٨ س ١٦ — ١٧) ؛ وعلى العكس من ذلك فى ابن خلكان : « فضيحة » (رقم ٣٤ من كل الطبعات ؛ ترجمة دى سلان جـ ١ ص ٧٦ السطر الأخير « the ignominy of the Motazelites ») — فيما يتعلق باستعمال لفظى : « فضيحة » و « فضائح » بمعنى « قول فاضح » (من وجهة نظر الخصم) أو « خطأ شنيع » ، أنظر جولدتسيهر فى « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » المجلد ٦٥ سنة ١٩١١ ص ٣٥٤ . ويستعمل الكتاب العرب فى المغرب غالباً فى هذا المعنى مرادف هذين اللفظين : شنعة شنع . والشواهد كثيرة فى ابن حزم (« الملل النحل » جـ ٤ ص ١٧٩ إلى ٢٢٧) ؛ أنظر كذلك كتاب الذكرى المائة لأمارى « *Centenario di M. Amari,* » بالرمو ، سنه ١٩١٠ ، جـ ١ ص ٣٧٢ س ٥ حيث يجب أن تصحح العبارة : شنعه المنصوفة هكذا : شنعة المتصوفة .

[ورد اسم هذا الكتاب فى كتاب « الانتصار » للخياط المعتزلى الذى طبعه نيبرج بالقاهرة سنة ١٩٢٥ ، على النحو الآتى : « فضيحة المعتزلة » . ولما كان كتاب الانتصار قد قصد به الرد على كتاب ابن الروندى ، فإن القراءة الموجودة به هى أصح القراءات . ثم إن كتاب =

من هذا الكتاب وكذلك الروايات المغرضة الأخرى المتعلقة بآراء مزعومة قال بها المعتزلة الآخرون. وهى روايات أوردها الشهرستانى اعتماداً على ابن الروندى (ص ٤٢، ص ٥٠، ص ١٤١ من طبعة كيورتن).

والآن نستطيع أن نفهم المقارنة التى عقدها الشهرستانى بين أقوال الجاحظ وبين أفكار أبى بكر الأصم: فإن هذا الأخير بإنكاره صفات الله أنكر (كما فعل كل المعتزلة والسواد الأعظم من الخوارج) أن كلام الله (أى القرآن) قديم، وهذا صفة من صفات الله فى مذهب أهل السنة، ومن جهة أخرى فلأنه قال إن الأعراض لا توجد، وإنما الجواهر وحدها هى التى توجد فقد لزمه أن يقول إن القرآن جسم مخلوق.

= ابن الروندى رد على كتاب الجاحظ عنوانه « فضيلة المعتزلة »، فالأولى بابن الروندى إذاً، من ناحية التقابل الشكلى، أن يسمى كتابه باسم « فضيحة المعتزلة ».

ويلاحظ أن الخياط لم يورد فى كتابه مانسبه ابن الروندى إلى الجاحظ هنا. فهل كلام ابن الروندى هذا قد ورد فى كتاب آخر غير « فضيحة المعتزلة »، خصوصاً إذا لاحظنا أن الخياط ما كان له أن يغفل إيراد هذا الكلام الذى تقوله ابن الروندى على الجاحظ ليرد عليه وينفيه عنه، نظرا إلى أن هذا الكلام خطير، ونحن نرى الخياط يتعقب ابن الروندى فى كل ما يذكره من أقوال ينسبها إلى الجاحظ؟ هذا ما نستطيع أن نؤكده، وكل ما يمكن أن نقوله هو أن من الجائز أن يكون هذا الكلام قد ورد فى كتاب « فضيحة المعتزلة » ولكن الخياط لم يورده، ولم يعن بالرد عليه. ولهذا فإن نيبرج فى المقدمة التى قدم بها لنشرته لكتاب « الانتصار » يقول بعد أن أورد كلام الشهرستانى الآنف الذكر: « ... وهذا لم يرد فى كتاب الانتصار، ويجوز أن يكون من كتاب « فضيحة المعتزلة » (ص ٤٥ من المقدمة) ».

ونلينو صادق كل الصدق فيما لاحظه من أن ابن الروندى زور كثيرا من الأقوال على المعتزلة وروى عنهم مالم يقولوه. وكتاب الانتصار مملوء بما يؤكد هذا. ولنورد هنا على سبيل المثال حكما من مئات الأحكام التى نطق بها الخياط على مايرويه ابن الروندى من أقوال ينسبها كذبا إلى المعتزلة. قال الخياط بعد أن أورد مايدعيه ابن الروندى على الجاحظ من أنه يقول: « إنه محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها، وإن كان هو الذى أوجدها بعد عدمها »: « ... وهذا كذب على الجاحظ عظيم؛ وذلك أن قول الرجل إنما يعرف بحكاية أصحابه عنه، أو بكتبه. فهل وجد هذا القول فى كتاب من كتبه.؟ فإن كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة فى أيدى الناس. أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه؟ فإذا كان الرجل ميتا فكتبه وأصحابه تخبر بخلاف ماقرفه به هذا الماجن الكذاب، فقد تبين كذبه وبهته وجهله » (ص ٢٢)].

العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث (١)

لاجنتس جولدتسيهر

— ١ —

لسنا فى حاجة إلى إجهاد أنفسنا فى البحث كثيراً من أجل أن نسلم توّاً بإمكان وجود عناصر أفلاطونية محدثة وغنوصية فى داخل هذه المادة الخصبة الغنية التى رويت على شكل أحاديث عن النبى. بل الأحرى أن يقال إنه كان مما يثير الدهشة والعجب حقاً، مع ما فى الإسلام من خاصية هضم العناصر الأجنبية وتمثلها، أن تخلو وثائق الإسلام الدينيـة من تأثير الأفكار التى غزت المناطق التى امتد إليها الإسلام وانتشر فيها، تلك الوثائق التى أخذ أصحابها الكثير من الثروة الروحية للوسط الذى هم فيه وجعلوه على صورة أحاديث للنبى.

وكان التصوف خصوصاً هو الذى عنى بتصوير الكثير من الأفكار الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى صورة إسلامية. فمن دوائر الصوفية صدر الكثير من الأحاديث الموضوعة، التى قصد بها إلى تبرير قواعد هذا الاتجاه الدينى، وهو التصوف. وإن النقاد المحققين من أهل السنة ليذكرون أسماء بعض هؤلاء المتهمين بوضع أمثال تلك الأحاديث الصوفية (٢). ويأتى

(١) [ظهر هذا البحث فى « مجلة الأشوريات » .Z. A المجلد الثانى والعشرون سنة ١٩٠٩ من ص ٣١٧ إلى ص ٣٤٤ بعنوان : «Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit »]

(٢) مثال ذلك أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمى الصوفى النيسابورى (سنة ٣٣٠ — ٤١٢)، الذى ألف أيضا تفسيرا للقرآن عنوانه « حقائق التفسير »، أول فيه القرآن « تأويلات الباطنية ». والذين ترجموا له يقولون عنه إنه « كان يضع للصوفية الأحاديث » (الذهبى : « تذكرة الحفاظ » ج ٣ ص ٢٤٩ ؛ السبكى، « طبقات الشافعية » ج ٣ ص ٦٠ السطر الأخير).

بعد هؤلاء الصوفية ، ممن لا يدخلون فى عدادهم ، الفلاسفة الدينيون الذين من نوع إخوان الصفا ، وهم الذين يروون عن النبى كلاماً يعبر عن آرائهم هم أنفسهم فى مسائل فلسفية دينية . كما أنه كان لمذهب الإسماعيلية فى هذا الميدان جولات وصولات ، وهو المذهب الذى نقل أصحابه نظريات الأفلاطونية المحدثة إلى ميدان الحياة السياسية والاجتماعية الرحب الفسيح . فمن هذه الدوائر كلها صدرت ثروة ضخمة من الأحاديث صُوِّر النبى فيها بصورة ترجمان للأفكار الأفلاطونية المحدثة والغنوصية .

وكثير من هؤلاء لم يكونوا واضعيها ، وإنما هم رأوها موجودة من قبل فاستغلوها من بعد فى سبيل تحقيق غاياتهم ومراميهم . وذلك أن العناصر الأجنبية كانت تأتى إلى البيئات الإسلامية دون أن يكون بها ميل واضح إلى ناحية معينة قد قصد إليه قصداً ، فكان الذين يتجهون اتجاهاً خاصاً يكيفونها من بعد ويجعلون لها فى داخل مذاهبهم مكانة عظيمة ، لم يكن يطلب منها فى الأصل أن تكون عليها بحال من الأحوال .

وأريد هنا أن أذكر ، من بين تلك الأحاديث التى تحمل هذا الطابع ، حديثاً مأخوذاً عن نظرية الصدور التى قال بها الأفلاطونيون المحدثون .

فكما أن نظرية الوسط [القائلة بأن كل فضيلة وسط بين رذيلتين] التى قال بها أرسطو فى الأخلاق قد صيغت فى عصر متقدم على صورة حديث عن النبى (١) ، فإن جزءاً لا شك فيه من نظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة قد روى باعتباره حديثاً عن النبى .

فالقول بأن العقل الكونى هو أول شىء صدر مباشرة عن الذات الإلـٰهية يُصوَّر على النحو الآتى : « أوَّلُ ما خلق اللهُ العقلَ . فقال له : أقبِلْ ، فأقبَلَ . ثم قال له أدْبِر ، فأدْبَرَ . ثم قال الله عزّ وجلّ : وعزتى وجلالى ،

---

(١) راجع كتابى « دراسات إسلامية » *Muh. Studien* ، ج ٢ ص ٣٩٨ .

ماخلقتُ خلقاً أكرمَ عليّ منك ، بكَ آخذ ، وبك أعطى ، وبك أثيب وبك أعاقب » .

وهذا التصوير الذى لا يتفق مع تصوير القرآن لخلق الكون عدّ حديثاً عن النبي فنرى رجلا كالغزالى(١) يورده باعتباره حديثاً عن النبى مع طائفة أخرى من الأحاديث التى يمجد فيها العقل ، نذكر من بينها مما يهمنا فى هذا المقام ، الحديث التالى أيضاً : روى أن عبد الله بن سلام سأل النبى « فى حديث طويل فى آخره وصف عظم العرش وأن الملائكة قالت يا ربنا هل خلقت شيئاً أعظم من العرش ، قال نعم(٢) : العقل » . وليس من شك فى أن هذه الأحاديث إنما وضعت تحت تأثير الفكرة القائلة بأن العقل الكونى هو أول جوهر روحى صدر عن الذات الإلـهية ، وهى داخلة فى عداد تلك المجموعة الضخمة من الأحاديث الموضوعة فى هذا المعنى ، والتى لابد وأن يكون قد ورد الكثير منها فى ذلك الكتاب الذى ذكره الغزالى ، ونعنى به كتاب « العقل » لداود بن مُحَبَّر البصرى (المتوفى سنة ٢٠٦)(٣) ، وهو عبارة عن طائفة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل وبيان فضائله . وهذا الكتاب قد فقد ، وكان له تاريخ خاص شائق(٤) .

والحديث الذى أوردناه آنفاً ، والذى إن أمعنا النظر فيه وجدناه لا يكاد يتفق مع المعتقدات الإسلامية السائدة ، سرعان ما انتشر وحُرِص على إذاعته فى البيئات الإسلامية المتحررة التى أضافت إلى الإسلام أفكاراً أفلوطينية أو طبعت إسلامها بطابع أفلوطينى (مثل إخوان الصفا والإسماعيلية والمتصوفة) . ولكنه لم يخترع فى هذه البيئات ، إنما هى تلقته فرحبت به

---

(١) « الإحياء » الطبعة الأولى ، ج ١ ، ص ٨٢ ، س ٢٠ (راجع أيضا ديسو « تاريخ النصيرية ودينهم » ص ٥٠ Dussaud, *Hist. et relig. des Nosairis*)

(٢) الكتاب المذكور ج ١ ص ٨٨ .

(٣) المرتضى « إتحاف السادات » (طبعة القاهرة سنة ١٢٩٣) ج ١٠ ص ٣١ .

(٤) راجع الملحق رقم ١ الموجود بآخر هذا البحث

أحر ترحيب ، وصادف هوى فى نفسها فحرصت عليه وتعلقت به ، وأهابت به فى كل مرة كان فيها ملائماً لنظرياتهم ، مؤيداً لمذاهبهم . أما البيئات السنية فكان طبيعياً أن تأخذه على تلك البيئات المتحررة باعتباره حديثاً موضوعاً قصد به إلى تأييد اتجاه معين [١] . وإذا كان الغزالى قد استخدمه أيضاً ، فليس لهذا فى نظرها كبير قيمة ، لأن حجة الإسلام الكبير لم يكن ينظر إليه ، حتى من جانب من أجلوه ومجدوه [٢] ، باعتباره ناقداً جيداً فى الحديث : فإنه كان يتقبل الأحاديث غير الموثوق بها ، من جميع المصادر والجهات ، فى شىء من التسامح كثير [٣] .

وثمت حديث آخر ذو طابع غنوصى كان حظه من الهجوم عليه والطعن

---

(١) يقول ابن تيمية ، « تفسير سورة الإخلاص » (القاهرة طبع النعمانى ، سنة ١٣٢٣) ص ٥٨ بعد أن أورد مذهب الأفلاطونية المحدثة فى الجواهر الروحية الخالدة : « والملاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع بنى عبيد ، كأصحاب رسائل إخوان الصفا ، وغيرهم كملاحدة المتصوفة مثل ابن عربى وابن سبعين وغيرهما ، يحتجون لمثل ذلك بالحديث الموضوع : أول ماخلق الله العقل » .

(٢) يقول السبكى فى « طبقات الشافعية » جـ ٤ ص ١٢٧ : « فالغزالى معروف بأنه لم تكن له فى الحديث يد باسطة . وعامة ما فى « الإحياء » من الأخبار والآثار مبدد فى كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء ولم يسند الرجل الحديث لواحد » . كذلك نرى عبد الرحمن العراقى (المتوفى سنة ٨٠٦ هـ) ، فى كتابه « تخريج أحاديث إحياء العلوم » ، يلاحظ ملاحظات نقدية كثيرة على الغزالى .

(٣) عنى خصوم الغزالى من رجال الدين (الحنابلة) بالإشارة إلى هذا كثيرا . فأبو الفرج الجوزى ألف كتابا خاصا فى هذا ، وحفيده (سبط ابن الجوزى) وافقه على هذا الحكم : « قال أبو الفرج بن الجوزى قد جمعت أغلاط الكتاب (إحياء علوم الدين) وسميته « إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء » أشرت إلى بعض ذلك فى كتاب « تلبيس إبليس » ، وقال سبطه أبو المظفر : وضعه على مذاهب الصوفية ، وترك فيه قانون الفقه ، فأنكروا عليه مافيه من الأحاديث التى لم تصح » (ذكره الألوسى فى كتابه « جلا العينين » ص ٧٤) . راجع فيما يتعلق بضعف الغزالى فى نقد الأحاديث (مناظرة ابن حجر والعينى فى هذا) القسطلانى جـ ٩ ص ٣٦٠ (فى باب : « رقاق » برقم ٥١) . وفى كتاب « تفسير سورة الإخلاص » ص ٧٢ فى أسفل ينقد ابن تيمية الغزالى فى هذا الصدد نقدا عنيفا فيقول : « فإنه لم يكن يعرف ماقاله أحد ، ولا ماقاله غيره من السلف فى هذا الباب ، ولا ماجاء به القرآن والحديث » .

فيه أقل من حظ الحديث السابق . فيروى عن النبي أنه قال : « إن أول شيء خلقه الله القلم ، فأمره فكتب كل شيء يكون » . وهذا الحديث ذكره الطبرى فى صيغ عديدة [١] بينما هو كان يجهل الأحاديث المتعلقة بالعقل جهلا تاماً .

وهناك فى كتب أخرى ، فيها وصف لكيفية خلق الوجود وصفاً يتفق مع السنة بمعناها الضيق ، كما فى كتاب « العرائس [٢] » للثعلبي مثلا ، نجد ذكراً للأحاديث المذكور فيها القلم [٣] بينما الأحاديث المذكور فيها العقل قد أغفلت إغفالا تاماً . وذلك لأن تلك الفكرة الخاصة بالقلم أسهل فى التوفيق بينها وبين ما أتى به الإسلام ، نظراً إلى النحو الذى ذكر عليه القلم فى القرآن . ومن أجل هذا كانت تجد تسامحاً أكثر عند أهل الحديث [٤] . أما الحديث الخاص بالعقل فلم يكن من المستطاع أن يحظى بمثل هذا التسامح .

غير أن هذا الحديث قد وجد على كل حال ، وكان يردد ويتكرر ذكره بطريقة آلية دون اعتبار لمعناه واحتياط لنتائجه ، ولم يكن من الصعب أيضاً أن يجعل له إسناد . أما ذوو الفطنة فكان عليهم أن يفلوا من حدته على أقل تقدير . وهذا تم مبكراً جداً بأن أحدثوا فى نص الحديث بعض التغيير ، فجعلوا صيغته على النحو التالى : « لما خلق الله العقل » ، بدلا من : « أول ما خلق الله العقل » ، واعتبار العقل من خلق الله شيء مفهوم مسلم به . وفى هذه الصيغة الأهون خطراً استطاع هذا الحديث أن يجد قبولا جدياً فى دوائر سنية واسعة باعتباره « حديثاً مرفوعا » . فإن ابن احمد بن حنبل جعل له مكاناً بين الإضافات التى أضافها إلى كتاب « الزهد » الذى ألفه أبوه (واسم هذه الإضافات :

---

(١) « تاريخ » الطبرى جـ ١ ص ٢٩ — ص ٣٨ .

(٢) طبعة القاهرة (الحلبي ١٣١٢ ص ١٠ ، ص ٢٢

(٣) راجع فيما يختص بهذه الأحاديث ما قلناه فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٦ تعليق رقم ٦ .

(٤) راجع الروايات المختلفة فى « كنز العمال » ، برقم ٣٣٠٦ ، ٣٣١٤ وما يليه . مأخوذة عن مسند ابن أبي شيبة والدارقطني .

« زوائد الزهد ») ، والطبرانى جعل له إسناداً ينتهى عند أبى هريرة ، الذى كان قادراً على أن يتحمل كل إسناد ! وهناك آخرون — مثل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية — يمنعون من روايته حتى فى هذه الصيغة المتلائمة مع السنة قائلين : « لا يصح فى العقل حديث »(١) ، بينما نجد من جديد أناساً أقل تشدداً يحتاطون فى الحكم عليه ، فيقولون إنه ليس من المستحسن أن يحكم على حديث بأنه موضوع ، إذا كان هذا الحديث مختلفاً فيه(٢) .

وفى هذه الصيغة الجديدة عانى النص تغييرات وتزويقات كثيرة من جديد أيضاً : فالله لا يقول للعقل أقبل فيقبل وأدبر فيدبر فحسب ، بل يقول له أيضاً اقعد فيقعد ، وانطق فينطق ، واصمت فيصمت ، ويضاف إلى فضائل العقل السابقة الذكر فضائل أخرى كثيرة ، فيقول له الله : « بك أعرف ، وبك أحمد ، وبك أطاع(٣) » . ولعل هذه الصفات التى تضاف إلى العقل أن تكون توسعاً فى نص حديث « أول ما خلق الله العقل » .

وثمت تغيير حاسم فى حديث العقل ظهر فى روايته فى صيغة أوردها مجير الدين فى مقدمة كتاب تاريخ القدس ، يذكر فيها العقل لا باعتباره أول ما خلق الله وإنما باعتباره آخر شىء خُلِق ، أما أول شىء خلق فهو اللوح المحفوظ والقلم . فبعد أن خلق الله الوجود بما فيه من عجائب ، أوجد فى النهاية العقل . ولكن ظل الخطاب الذى وجهه الله إلى العقل ، فى هذه الصيغة الجديدة ، كما هو فى الحديث الذى ذكرناه آنفاً(٤) . فنحن هنا إذاً بإزاء محاولة جديدة من أجل صياغة حديث العقل فى صيغة مقبولة ممكنة .

---

(١) راجعه فى « الدرر المنتثرة » (بهامش كتاب « فتاوى حديثية » طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ للسيوطى ص ١٩٧ .

(٢) ذكر ذلك القاوقجى فى كتاب « اللؤلؤ المرصوع فيما لا أصل له أو بأصله موضوع » (طبعة القاهرة ، المطبعة الباورنية ، بدون ذكر تاريخ) ص ٦٤ فقال : وحيث اختلف فيه لا يحسن الحكم عليه بالوضع » .

(٣) « كنز العمال » برقم ١٩٢٨ .

(٤) « الأنس الجليل » ص ١٢ .

وليس أدل على توطن هذا الحديث الممنوع ، حتى بصورته الأولى ، فى العلوم الدينية الإسلامية على الرغم من احتجاجات أهل السنة وعلى الرغم من تحايلات رجال الحديث ، نقول ليس أدل على هذا من أن واحداً من أكثر أهل السنة تشدداً وتعصباً ، رأى نفسه مضطراً إلى الالتجاء إلى أن يؤول الحديث تأويلا نحوياً من شأنه أن يسلب الحديث اتجاهه الأفلوطيني . فليس الحديث : أولُ ما خلق الله العقلُ (أى أول شىء خلقه الله هو العقل) وإنما هو أولَ ما خلق الله العقلَ (أى لما خلق الله العقل) قال . . . الخ . ويقابل هذا فى العبرية בראשית בָּרָא (أى : فى البدء خلق) = בבְּריא (أى : لما خلق) فكأن خلق العقل إذاً قد سبقه خلق المخلوقات الأخرى ، بعكس ما يقوله الأفلاطونيون المحدثون [1] . ونرى من هذا كيف أن ابن تيمية الذى ابتكر هذا التقدير البارع استطاع أن يبلغ به نفس الغرض الذى حاول أسلافه أن يبلغوه بتغييرهم فى الحديث تغييرا كبيرا ، وذلك بأن يضعوا « لما » بدلا من « أول ما » وبأن يغيروا فى الترتيب .

— ٢ —

وهناك عنصر أجنبى أدخل فى تكوين نظرية أهل السنة فى النبى . ولكن على الرغم من أنه أجنبى فقد ظهر أنه ملائم وقابل لأن يهضمه أهل السنة [2] وذلك العنصر هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجودا من قبل أن يوجد على الأرض . وهذا التصوير لا يبدو كنظرية قالت بها المدارس الغنوصية والصوفية ، وإنما يبدو فى صورة أحاديث موثوق بصحتها ، منتشرة فى البيئات السنية على اعتبار أنها قول قال به النبى نفسه .

---

(١) « الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان » ص ٥٤ : « وعندهم أن جميع جواهر العالم العلوى والسفلى صدر عن ذلك العقل » .

(٢) راجع ما قلناه فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٣ س ٢٦ وما يليه

فالحديث التالى منتشر انتشاراً عاماً ، ونعنى به : «كنت نبيا وآدم بين الطين والماء» ، أى قبل أن يخلق الله آدم من هذه المواد ، أو أنه كان نبياً قبل أن يوجد آدم وقبل أن يوجد الطين والماء (اللذين منهما خلق آدم) . ومع أن المتشددين من نقدة الأحاديث رفضوا صوغ هذه النظرية على هذا النحو[١] إلا أنهم اضطروا مع ذلك إلى التسليم بصحة هذه النظرية تبعاً لمعاييرهم الخارجية الظاهرية التى يعتمدون عليها فى معرفة صحة الأحاديث. فهم يعترفون بها أولا فى صيغة الرواية التى أوردها الترمذى (جـ٢ ص ٢٧٢) فى «سننه» معلقاً على الحديث بقوله : «حديث حسن صحيح غريب» . فى هذه الصيغة يروى أبو هريرة أن النبى حين سئل متى جاءته النبوة ، قال : «وآدم بين الروح والجسد» . ثم إنهم يعترفون أيضاً بالرواية[٢] التى ذكرها ابن سعد فى «طبقاته» (القسم الأول ، جـ١ ص ٩٦ س ٢) بإسناد إلى عرباض بن سارية الصحابى ، وهى الرواية القائلة بأن النبى قال : «إنى عبد الله وخاتم النبيين[٣] وإن آدم لمنجدل فى طينته» ، أى بينما كان آدم لا يزال فى الطين الذى خلق منه . وفى فصل خاص (الكتاب المذكور ص ٩٥ س ١٥ وما يليه) جمع ابن سعد الروايات المختلفة لهذه النظرية اعتماداً على روايات رواته الثقاة .

---

(١) ابن تيمية فى رسالته «فى الكلام على القصاص» ، وفيها يطعن على الأحاديث التى يرويها القصاص ويقول إنها أحاديث باطلة («الرسائل» جـ ٢ ص ٣٤٠) وقد أورد القاوقجى (ص ٣١) هذه الأحاديث نقلا عن السخاوى .

(٢) لكن هذا الحديث المروى عن عرباض عن النبى يروى أيضا فى صيغة أخرى يظهر أن المراد منها التخفيف من فكرة وجود محمد وجودا سابقا . فالهروى (المتوفى سنة ٤٠١) يرويه فى كتابه «الغريب» (أورده كتاب «النهاية» ، تحت لفظ : جدل جـ ١ ص١٤٩ ، وعنه أخذ «لسان العرب» المجلد ١٣ ص ١٠٩ فى أسفل) : «أنا خاتم النبيين فى أم الكتاب ، وإن آدم الخ ...» . وهذه الصيغة لا تدل إلا على أن الله قد قضت مشيئته ، قبل أن يخلق آدم ، أن يكون محمد نبيا . ولكن ليس من شك فى أن ابن سعد يورد النص الأصلى للحديث .

(٣) أورده ابن تيمية فى الموضع المذكور ، وابن قيم الجوزية فى «هداية الحيارى» (القاهرة سنة ١٣٢٣) ص٦٣ بالنص التالى : «إنى عند الله لمكتوب خاتم النبيين الخ»

وليس أدل على أن المراد من كل هذه الأحاديث هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجوداً سابقاً ، من الرواية المنسوبة إلى قتادة (المتوفى سنة ١١٧) البصرى (الكتاب المذكور ص ٩٦ س ١٦) : روى عن النبى أنه قال : « كنت أول الناس فى الخلق وآخرهم فى البعث » ، أى أنى خلقت قبل خلق جميع الناس .

ثم جاءت نظرية الشيعة فى النبوة فاستخلصت نتائج هذا التصوير البعيدة وذلك لأنه لما كان الشيعة قد ارتفعوا ، فى نظرياتهم ، بطبيعة الأئمة إلى مقام فوق مقام الطبيعة الإنسانية وجعلوا لهؤلاء مكانة فى العالم العلوى ، كان من الضرورى أيضاً أن يكون محمد نفسه باعتباره جداً أعلى للأئمة ، أن يكون له نصيب فى الأسطورة التى نسجتها الشيعة حول أهل البيت . فحين خلق الله آدم وضع فى ظهره محمداً وعلياً وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين على صورة جواهر منيرة[1] أرسلت نورها فى جميع أنحاء العالمين العلوى والسفلى . ولهذه الجواهر الموضوعة فى جسم آدم كان السجود الذى أمر الله الملائكة به ، فسجدوا إلا إبليس ، أبى واستكبر وحينئذ أمر الله آدم أن يرتفع ببصره إلى ذروة العرش ، فرأى آدم كيف انطبعت صور أنوار أشباح محمد وبقية أفراد أهل البيت فى العرش « كما ينطبع وجه الإنسان فى المرآة الصافية »[2] . (راجع الملحق رقم ٢) .

وهذه العملية يتحدث عنها التفسير الذى أهداه الشيعة إلى الإمام حسن العسكرى فيطيل الحديث ، مضيفاً إلى ذلك ملاحظة على أسماء أهل البيت ،

---

(١) ويغالون فى هذا الوجود وجودا سابقا بقولهم إن الله خلق أرواح أفراد أهل البيت قبل أبدانهم بألفى عام : « وخلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفى عام » ، (الكلينى ، « الأصول من الجامع الكافى » ، طبعة بومباى ص ٢٧٦ فى أسفل) .

(٢) « تفسير العسكرى » ص ٨٨ : « أنظر يا آدم إلى ذروة العرش ! فنظر آدم ، ورفع نور أشباحنا من ظهر آدم إلى ذروة العرش فانطبع فيه صور أنوار أشباحنا التى فى ظهره ، كما ينطبع وجه الإنسان فى المرآة الصافية . فرأى أشباحنا فقال : يارب ماهذه الأشباح؟ قال الله : يا آدم ، هذه أشباح أفضل خلائقى وبراياى هذا محمد الخ » .

فيقول إن الله علم آدم أن تلك الأسماء الخمسة ذات نسب باسم الله كلاً بحسب أهميته ومرتبته (« شققت لهم اسما من اسمى ») . ولهذا فإن دعاء الله يؤثر أعظم التأثير إذا ما استشفعوا إليه .

وفيما يتصل بفكرة انطباع صور المصطفين من عباد الله فى عرشه ، اعتقد أن هذه الفكرة أتت من تصورات يهودية ، وأنها شاهد جديد على أن مصادر غلو الشيعة فى الأئمة يجب أن لا يبحث عنها فى الميدان الفارسى فحسب فإن الهجاداه[1] تقول فى إحدى الروايات التى ترويها إن صورة الإنسان الموجود بالجزء الأعلى من العرش السماوى (حزقيل ١ : ٢٦) هى صورة يعقوب التى رفعت إلى عرش الله . والملائكة الذين يصعدون وينزلون على سلم السماء (التكوين ٢٨ : ١٢) يعرفون فى وجه الرحالة النائم الصورة السماوية الأولى[2] . فتمثيل صورة جد بنى إسرائيل منطبعة منذ القدم فى عرش الله ، يبدو أنه كان نموذجا لتمثيل صورة أجداد الأئمة فى هذا المكان السامى نفسه .

إلا أن الأسطورة الشيعية لا توضح لنا ، هل هى تعتبر صور أهل البيت

---

(١) [تنقسم الكتب التى تشتمل على تعاليم الديانة اليهودية إلى قسمين . قسم ذى طابع تشريعى اسمه « هالاكاه » ، والآخر يشتمل على الكتب الأخرى واسمه « هجاداه » (من الفعل هجيد ، أى شرح ، علم) . وهذه الكتب الأخيرة تشتمل على قصص تكمل أو توضح قصص الكتاب المقدس ؛ وعلى تعاليم دينية وأخلاقية خاصة بالله وصلته بالعالم والإنسان ؛ وواجبات الإنسان نحو الله ونحو الجار ؛ وبالمعتقدات الدينية ؛ وعلى أقوال سياسية مثل التعاليم الخاصة بعلاقات الشعب الإسرائيلى مع الشعوب الأخرى ، وتعزيات له عن أحواله السيئة الحاضرة التى هو فيها ، وحث على الأمل فى مستقبل أحسن ؛ وأخيرا على أمثال وقصص شعبية]

(٢) تلمود بابلى ، كتاب خولين ص ٩١ ب : « ثم يصعدون وينظرون إلى الصورة التى فى العلا » ؛ سفر تكوين ربا من الترجوم فصل ٦٨ (مع الإشارة إلى سفر أشعيا ٤٩ : ٣) : (أنت الذى صورتك منطبعة فى العلا) ؛ الترجوم الأورشليمى على سفر التكوين آية ١٢ إصحاح ٢٨ : « يعقوب الصديق الذى صورته مثبتة فى كرسى الجلالة » . كذلك يرد فى الأناشيد المستعملة فى العبادة (مثل القدوشا فى صلاة موساف التى تقام فى اليوم الثانى من عيد رأس السنة) : « صورة الطاهر منطبعة فى العرش » ؛ وكذلك فى صلاة أوفان التى تقام فى يوم سبت نخمو : « البطل الطاهر منطبع فى العرش » (راجع بير Beer ، « عبادة إسرائيل » ص ٧٧٦ س ٨) .

منطبعة إلى الأبد منذ القدم فى عرش الله — كما هى الحال فى صورة يعقوب عند اليهود — أو تعتبر أن ظهورها كان انعكاساً مؤقتاً فحسب ، كان الغرض منه أن يتأملها آدم ، ومهما يكن من شيء فإن هذه الأسطورة التى نحن بصددها تقدم لنا صورة من صور التعبير عن الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً .

ويتصل بهذا أوثق اتصال تلك النظرية القائلة إن جوهر النبى النورانى يتوارث جيلا بعد جيل — بمعنى آخر طبعاً غير المعنى الذى قصد إليه الشعراء الذين عاصروا النبى ، حين مدحوه بقولهم إنه نور أضاء على البرية كلها ، (١) وإنه نور يُستضاء به (٢) .

وما نريد أن نتحدث عنه هنا هو تلك العقيدة التى نشأت مع تقديس نبوة محمد ، القائلة بأن فى النبى جوهراً نورانياً قائماً به قياماً حقيقياً واقعياً ، وضع أول ما وضع فى جبهة آدم ، وانتقل من آدم على توالى العصور وباستمرار إلى حامل الشريعة الإلـهية والرسالة الربانية حتى وصل ، بعد أن مر بأجداد النبى ، إلى النبى وتجلى فيه هو نهائياً (٣) . وتوسع الشيعة فى هذه العقيدة أيضاً توسعاً كبيرا ، فيه غلو وفيه إفراط شديد . ولـكن عناصرها الأولى كان معترفا بها عند أهل السنة أيضاً ، بل أفضت فى البيئات السنية نفسها إلى أسطورة ضخمة :

فبعد أن أمر الله الملائكة بأن يأتوا بقبضة تراب من زوايا الأرض الأربع ، أمر جبريل أن يأتيه بالقبضة البيضاء ليخلق منها محمداً . حينئذ ، هبط جبريل . . . فى ملائكة الفردوس المقربين الـكروبيين وملائكة

---

(١) حسان بن ثابت ، أورده ابن هشام ص ١٠٢٥ س ٢ .

(٢) كعب بن زهير ، « بانت سعاد » البيت رقم ٥١ .

(٣) فى الـكتب التى تعرض قصص الأنبياء يذكر أن النور المحمدى ينتقل من جبين آدم الى شيث أولا ، ثم أنوش ثم قينان الخ ، وعن طريق إسماعيل الى أجـداد النبى ، راجع مايقوله ابن إياس فى «بدائع الزهور ووقائع الدهور» (القاهرة ، المطبعة الـكستلية سنة ١٢٩٦) ص ٤٤ وما يليها .

الصفح الأعلى فقبض قبضة ، من الموضع الذى سيكون يوما ما قبراً للنبى « (أى القبضة) يومئذ بيضاء نقية ، فعجنت بماء التسنيم ، ورعرعت حتى صارت الدرة البيضاء ، ثم غمست فى أنهار الجنة كلها . فلما أخرجت من الأنهار نظر الحق سبحانه وتعالى إلى تلك الدرة الطاهرة فانتفضت من خشية الله تعالى فقطر منها مائة ألف قطرة وأربعة وعشرون ألف قطرة ، فخلق الله سبحانه وتعالى من كل قطرة نبياً . فكل الأنبياء صلوات الله على نبينا وعليهم من نوره خلقوا . . . ثم طيف بها فى السموات والأرض فعرفت الملائكة حينئذ محمداً . . . قبل أن تعرف آدم . ثم عجنها بطينة آدم » . وهذا هو نور محمد ، وضع فى جبين آدم ، فأضاء كالقمر ليلة البدر . فكأن الملائكة إذاً قد عرفوا محمداً قبل أن يعرفوا آدم (١) .

وكل ما هنالك من خلاف جوهرى بين تصوير الشيعة لهذه الفكرة وتصوير أهل السنة ، هو فى أن الشيعة يؤكدون أن علياً كان له نصيب فى انتقال الجوهر النورانى انتقالا مستمراً جيلا بعد جيل من الجد الواحد من أجداده إلى الجد الآخر . فقبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة كان محمد وعلىّ نوراً واحداً بين يدى الله (٢) . فلما خلق آدم سرى هذا النور ، وهو على هذا النحو من الوحدة غير المنقسمة ، « فى الأصلاب الطاهرات والأرحام الزاكيات » ، حتى وصل إلى عبد المطلب وحينئذ انقسم الجوهر النورانى الربانى فذهب قسم إلى عبد الله ، والد النبى ، وقسم إلى أبى طالب ، والد على .

---

(١) الثعلبى ، كتاب قصص الأنبياء المسمى (بالعرائس) (طبعة القاهرة ، الحلبى سنة ١٣١٢) ص ١٦ فى منتصفها ؛ ص ١٧ فى السطر السابق على الأخير .

(٢) يورد ابن المطهر الحلى فى « كشف اليقين فى فضائل أمير المؤمنين » (ألف من أجل السلطان أولجيتو خودابنده وطبع فى بمباى سنة ١٢٩٨ ملحقا بكتابه الكبير « ألفين الفارق بين الصدق والمين » (وهو ألف برهان على إمامة على مضافا إليها ألف أخرى للرد على خصومه) ، ص ٤ حديث سلمان عن النبى : « كنت أنا وعلى نوراً بين يدى الله قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة ، فلما خلق الله آدم سلك ذلك النور فى صلبه الخ » .

وفى هذا المعنى ينسب الشيعة (١) إلى محمد أنه قال عن علىّ إنه : « المتردد معى من الأرحام الزاكيات ، والمتقلب معى فى الأصلاب الطاهرات ، والراكض معى فى مسالك الفضل ، والذى كسب ما كسبتُه من العلم والحلم والعقل ، وشقيق الذى انفصل مِنى عند الخروج إلى صلب عبد الله وصلب أبى طالب » .

— ٣ —

وعلى كل حال فإن أهل السنة لم يستخلصوا من فكرة « النور المحمدى » كل نتائجها كما فعل الشيعة . ولكنهم كلما تطوروا وبمقدار سماحهم بإيجاد نوع من عبادة محمد وتقديسه ، تراهم لم يكونوا متشددين فى عدم الاقتراب من نظرية الشيعة فى النبوة . يدل على ذلك المثال التالى :

كان أهل السنة فى البدء ينكرون الرأى القائل بأن أجداد محمد كانوا مؤمنين ، وهو الرأى الذى يقول به الشيعة . ويعتمدون فى ذلك على أحاديث تدل على أن أجداده الذين كانوا قبل أن يبعث نبياً ماتوا كافرين ، ولكن النبى توسل فى بعثهم بعد أن ماتوا على الكفر ، من أجل شىء واحد هو أن يؤمنوا بالدين القويم . وبهذا المعنى وحده يعد النبى ابناً لآباء مؤمنين . وأتوا بآية من القرآن (٢٨ : ٥٦) أيضاً للدلالة على أن عبدالله لن يدخل الجنة (٢) وحرصوا على أن يقولوا ، بخلاف ما يقوله الشيعة ، بأن والد على بن أبى طالب مات كافراً (٣) ، وكانت عناية الدوائر السنية بترديد هذا القول عناية بلغ من شدتها أن هذا القول دُسّ على كتاب « الفقه الأكبر » المنسوب إلى أبى

(١) « تفسير العسكرى » ص ٧٣ .

(٢) (الكامل) ص ٧٨٨ ، س ٧ وما يليه .

(٣) نلدكه ، (مجلة الجمعية المشرقية الألمانية) المجلد رقم ٥٢ ص ٢٧ ؛ راجع (عيون الأخبار) ص ٣١١ س ١٠ .

حنيفة [١] ، إن لم يكن قد وجد فيه من الأصل ثم حذف منه من بعد .

ولا يتصل بهذا مسألة طهارة آباء النبي من كل سفاح ، فحتى لو كان أجداده القريبون كفاراً ، إلا أنه كان زواجهم جميعاً حتى أقدمهم ، زواجاً صحيحاً من وجهة نظر الإسلام [٢] . فما كان عاراً بالنسبة إلى العربي العادى ، ونعنى به أن يكون فى آبائه سفاح ، لايمكن أن يكون موجوداً فى آباء النبي . كما لايمكن أن يكون فى سلسلة نسبه نكاح من نوع نكاح المقت ، [وهو أن يتزوج الإنسان امرأة أبيه من بعده] . بل إنا نرى رجلا ذا نزعة عقلية كالجاحظ يعتبر كافراً كل من اعتقد غير هذا ولم ينكر إنكاراً باتاً إمكان وجود سفاح فى آباء النبي وأصلابه [٣] .

وكلما ازداد تقديس النبي فى الدوائر السنية الإسلامية [٤] ، كلما عمل مذهب السنة على التوسع فى استخلاص نتائج فكرة انتقال نور النبي من آدم إلى محمد . فقالوا إن هذا الاعتقاد ينفى إمكان أن يكون أحد أجداد النبي كافراً

---

(١) كذلك فى النص الذى شرحه على القارى (القاهرة سنة ١٣٢٣) ص ٩٦ وما يليها ؛ والفقرة الآتية : «ورسول الله صلعم مات على الإيمان ، وأبو طالب عمه صلعم وأبو على رضى الله عنه مات كافرا» لاتوجد فى متن (الفقه الأكبر) الموجود فى آخر هذا الشرح . بل ان فكرة أن أبوى محمد كانا كافرين قد دست على بعض نسخ (الفقه الأكبر) ، راجع بحث محمد بن شنب فى (المجلة الأفريقية) سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٣ *Revue Africaine*

(٢) ويجعلون الأحاديث الآتية أساسا لهذه النظرية : «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات» (أورده فخر الدين الرازى فى «مفاتيح الغيب» ج ٦ ص ٥٤٨ ، عند تفسيره للآية ٢١٩ من السورة رقم ٢٦) ، أو : «مازلت أخرج من نكاح كنكاح الإسلام حتى خرجت من بين أبى وأمى» ، وكذلك : « كلنا نكاح ، ليس فينا سفاح» وقد حاول رجال الدين التوفيق بين الصعوبات التى قامت ضد هذا الحديث الأخير (وجود سفاح فى أجداد الرسول) وبين نظريتهم هاتيك ، عن طريق تصحيحات فى نسبه صادرة عن الهوى والغرض

(٣) فى « كتاب الأصنام » ؛ وهذا الموضع أورده الدميرى تحت لفظ (قرش) ج ٢ ص ٢٩٢ فى أسفل : « ومن اعتقد غير هذا فقد كفر ، وشك فى هذا الخبر ، والحمد لله الذى نزهه عن كل وصم ، وطهره تطهيرا » .

(٨) راجع فيما يتعلق بازدياد تقديس محمد ازديادا مستمرا ، بحثنا الذى ظهر فى « مجلة فينا لمعرفة الشرق » ، المجلد رقم ١٥ ص ٣٣ .

وخصوصاً أبواه . ثم إن المشركين نجس كما هو وارد فى القرآن (٩ : ٢٨) فكيف يمكن أن يكون أجداد النبى الأطهار مشركين ؟ الأولى أن يقال إنه منذ آدم لم يكن ثمت مشرك فى سلسلة نسب الرسول ومن بين المدافعين عن هذه العقيدة فخر الدين الرازى . حتى إن جلال الدين السيوطى شعر بأنه مدين له بالشكر والثناء لدفاعه عنها وتأييده لها فى « تفسيره » [1] فقال فيه :

من آدم لأبيه عبد الله ما ... فيهم أخو شرك ولا يستنكف
فالمشركون كما بسورة توبة ... نَجَسٌ ، وكلهم بطهر يوصف
وبسورة الشعراء فيه تقلب ... فى الساجدين [2] فكلهم مُتَحَنِّف
هذا كلام الشيخ فخر الدين فى ... « أسراره » هبطت عليه الزُّرَّف
فجزاه رب العرش خيرَ جزائه ... وحباه جنات النعيم تزخرف [3]

ومن أجل هذا فإن من المفهوم طبعاً عند السيوطى أن والدى النبى على الأقل لا يمكن أن يكونا كافرين : فعبد الله كان النور المحمدى واضحاً على جبينه ، وآمنة أخذت هذا النور عن زوجها — وهذه فكرة تقول بها الأخبار القديمة عن حمل النبى ومولده . [4] ويتردد ذكرها دائماً بصورة شعبية فى قصائد المولد [5] . والسيوطى أشد الكتاب الإسلاميين حماسة لهذه الفكرة حتى إنه كرس للدفاع عنها وتأييدها مالا يقل عن ثمان رسائل خاصة [6] جمعت فى مجموعة ، وطبعت فى إحدى مطابع حيدر أباد سنة ١٣١٦ [7]

---

(١) لعل الإشارة إلى جـ ٦ ص ٥٤٨ .
(٢) سورة رقم ٢٦ آية رقم ٢١٩ .
(٣) من « قصيدة فى إيمان أبوى النبى » ، مطبوعة فى كتاب محي الدين العطار ، « بلوغ الأرب فى مآثر العرب » (طبعة عبيه فى لبنان سنة ١٣١٩) ص ٧٠ — ص ٨٠ .
(٤) ابن سعد ، القسم الأول ، جـ ١ ص ٥٩ = ابن هشام ص ١٠١ س ٧ وما يليه
(٥) كما ترى مثلا فى كتاب أحمد بن عمار ، « نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب » (طبعة الجزائر سنة ١٩٠٢) ص ٣٧ .
(٦) راجعها فى بروكلمن جـ ٢ ص ١٤٧ بأرقام ٤٣ الى ٤٨ .
(٧) ابن شنب ، « المجلة الأفريقية » سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٣ .

وطالما كانت فكرة انتقال الجوهر النورانى الموجود وجوداً سابقاً موجودة فى نطاق مذهب السنة ، فإن هذه العملية ، عملية الانتقال ، قد انتهت بظهور محمد (١) ، بينما مذهب الشيعة يجعل انتقال النور المحمدى يستمر فى سلسلة الأئمة . هذا إلى أن نظرية النور المحمدى هذه قد قيل بها خارج دائرة المذهب الشيعى فى عصر متأخر من أجل استخدامها فى المناورات السياسية الدينية ، فنراها تظهر بطريقة تستحق النظر والعناية سنة ١٥٢٠ بمدينتى كشغر ويرقند حيث نرى حركة خوجه ، كما أوضح ذلك مارتن هَرْتمن ، تعتمد فى قيامها على ادعاء أن النور المحمدى انتقل بطريق مستمر لا انقطاع فيه إلى مخدوم . وكان النزاع الذى حدث بين أبنائه مصدره مسألة إلى من منهم انتقل الجوهر النورانى الذى حل فى أبيهم عدة ما (٢) .

ونحن لم نعن بالتحدث عن هذه المظاهر الأسطورية فى نظرية النبوة عند المسلمين وتطوراتها وتفرعاتها ، إلا لكى نكشف عن أقدم الوثائق التى كانت أساساً لها .

وأنا أرى فى بعض أبيات الكميت نوعاً من مثل هذه الوثائق . فإنه يقول فى إحدى قصائده الهاشمية (رقم ٣ ، الأبيات ٣٩ ، ٤٠) مدحاً فى الرسول :

ما بين حواء إن نُسِبْتَ إلى آمنة اعتمَّ (٣) نبتُك الهُدُبَ

---

(١) يروى الكتانى فى « صلوات الأنفاس » (طبعة فاس سنة ١٣١٤) ج ٢ ص ١٩٠ عن سيدى محمد ابن الهاشمى (المتوفى سنة ٨٢٣) أحد رجال الدين ، أنه لقب : « [illegible]ور المحمدى » لأنه « كان إذا رأى أحدا يقول أهلا بالنور المحمدى حتى لقب بذلك » . وهذا لايمكن أن يكون له معنى إلا إذا كانت التحية موجهة إلى أحد من نسل النبى .

(٢) مارتن هرتمن ، « الشرق الإسلامى » ج ١ ص ٣٣٥ *Der Islamische Oreint* وكتابه عن « التركستان الصينية » ص ١٧ *Chinesisch-Turkestan* .

(٣) يترجمها هوروفتس بما معناه : إن شجرة نسبك الدائمة الخضرة تشمل مابين حواء إلى آمنة ، ولكن راجع مع ذلك معانى لفظ « اعتم » والشواهد عليها فى « لسان العرب » تحت هذه الكلمة ، المجلد رقم ١٠ ص ٣٢٠ س ١٣ وما يليه .

قرناً فقرناً تناسخوك لك الـ   فضة منها بيضاء والذهب [١]

ولن نستطيع أن نفهم هذا إلا على أن جوهر النبي السامى قد وجد منذ حواء ، وأنه (وهنا نراه يشبه بالفضة اللامعة والذهب) [٢] انتقل جيلا بعد جيل بدون انقطاع . أى أن جوهر النبي إذاً كان موجوداً وجوداً سابقاً منذ آدم ، وانتقل على صورة جوهر سام من حامله فى هذا الجيل إلى حامله فى الجيل الذى يليه ، حتى ظهر فى محمد جلياً سافراً . ونحب أن نلفت النظر هنا إلى استعمال الكميت لكلمة « تناسخ » للدلالة على هذا الانتقال ، وهذه الكلمة هى الاصطلاح الصحيح الخاص بفكرة انتقال الأرواح من شخص إلى شخص [٣] ، والذى استعمله الكتاب المتأخرون باستمرار للدلالة على انتقال

---

(١) « هاشميات الكميت » ، طبع هوروفتس . ص ٨٤ س ٣٩ وما يليه . وهذه النظرية ينسب إلى على أنه يقول بها فى إحدى الخطب المنسوبة إليه ، « نهج البلاغة » طبع محمد عبده (بيروت سنة ١٣٠٧) ص ٩٥ س ١٠ .

(٢) ليس من غير الممكن أن يكون هناك صلة بين هذا وبين ما اعتاده الأفلاطونيون المحدثون وأصحاب الغنوص من تشبيه الجواهر الصادرة عن الله بالمعادن الراقية والأحجار الكريمة (« الذهب الإبريز » ، « أثولوجيا أرسطو طاليس » طبع ديترتشى ص ٥٢ س ٦ وما يليه) ، وراجع فيما يتعلق بانتقال « الجواهر » لدى الغنوصيين المسيحيين ، اوزنر ، فى كتابه « رسائل دينية » Usener, *Theologische Abhandhungen, C. v. Weizsäcker...gewidmet 201 ff., Kebra nagast*, ed Bezold, Uebers, 66 f.

(٣) إلى جانب هذا الاصطلاح الشائع الاستعمال للدلالة على انتقال الأرواح من جسم إلى جسم (كذلك يرد فى صيغة أخرى هى « المناسخة » ، كما فى « رسائل » الجاحظ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ ص ١٣٨ س ١ : « فادعى الربوبية من طريق المناسخة » وابن خلكان ، طبع فستنفلد ج ٤ ص ١٣٦ السطر الأخير) يوجد الاصطلاح الآخر تقنيص = تقمبص ، ويستعمل خصوصا للبس قميص بدل قميص آخر (راجع القاموس المحيط ، تحت هذا اللفظ) : مذهب أصحاب التقمص ، « المشرق » المجلد رقم ٩ ص ١٠٢٠ س ١٧ ، س ١٨ . وفى ترجمة عربية جزائرية لكتاب الصلوات العبرية المسمى « سدور » (« نظام الصلاة بكل لغة » ، تأليف الياهو خاى جرش ، طبعة ليفورنو سنة ٥٦٤٣ من سنة الخلق) ورقة رقم ٢١٥ ا ترد العبارة : « سواء فى تقنيص هذا أوله فى تقنيص آخر » ، كترجمة لعبارة عبرية فيها إشارة إلى أكوار التناسخ (جلجول) الذى يترجمها المترجم بكلمة « تقنيص » فى هذه العبارة . فيما يتعلق بصلة « قمصان » بالتناسخ راجع فى كتاب ديسو « تاريخ النصرية ودينهم » =

الجزء الإلٰهى فى النفس من إمام إلى إمام آخر (١) .

ومن هنا نستخلص كيف أن فكرة انتقال جوهر النبي السامى الموجود وجوداً سابقاً قد وجدت مبكراً فى بيئة الذين تشيعوا لعلى . إذ يجب علينا افتراض أن الشاعر قد عبرهاهنا شعراً عن نظرية كانت عامة شائعة فى البيئة (٢) التى عاش فيها .

— ٤ —

ووجد الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً أعظم صورة وصل إليها فى النظرية القائلة بأنه هو كل التجليات التى تجلت فيها الروح القدسية . فلا خلاف بين الأنبياء إلا فى المظهر الخارجى ، أما فى الحقيقة فإنه رسول واحد ، بعث إلى العالمين فى أزمنة مختلفة وفى مظاهر جسمانية متباينة ، كى يعلن للناس إرادة الله وينبئهم بمشيئته . وما آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد بمختلف الواحد منهما عن الآخر ، ولكنهم جميعاً روح قدسية واحدة متجلية فى صور ومظاهر جسمانية مختلفة ، فجوهرهم جميعاً واحد ، وليس الاختلاف إلا شيئاً ظاهرياً فحسب .

وهذه النظرية ترجع فى أصلها إلى الغنوصية المسيحية ، أى إلى الفكرة التى عبرت عنها المواعظ Homilien المنسوبة إلى القديس كليمانس فقالت (الموعظة

= باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٢٣ تعليق رقم ٢ مأخوذاً عن باكاورا سايمانية) . وفيما يتعلق باستعمال القميص للدلالة على الغطاء الذى تختفى تحته النفس الفردية حيناً من الزمان كتاب « معانى النفس » ص ٥٦ من النص س ٢٤ والتعليق على هذا الموضوع فى ص ٦٤ ، وفى قصيدة منسوبة إلى الغزالى (« المشرق » ج ١٠ ص ٦٠٦ البيت الرابع) ؛ تقول النفس الفردية التى ذهبت إلى عالم الخلود عن البدن الذى كانت حالة به « كان بيتى وقميصى زمناً » — « قانص الأرواح » (هو ملك الموت) ، فى المقدسى ص ٤٥٠ س ٨ لعل صوابه قابض الأرواح .

(١) « تناسخ الجزء الإلٰهى فى الأئمة (الشهرستانى ص ١٣٣ » س ٣) ؛ « نور يتناسخ من شخص إلى شخص » (الكتاب السابق ص ١١٣ س ٣ ؛ ص ١١٤ س ٦) .

(٢) كذلك كان يلذ للعباسيين أن يقال لهم إن فضائلهم كانت قد نشأت من قبل فى صلب آدم . فالأغانى (ج ٩ ص ٦٠ س ٦ من أسفل) يورد البيت الآتى من قصيدة فى مدح المأمون :

إن الذى قسم الفضائل حازها ... فى صلب آدم للإمام السابع

رقم ١٨ ، فقرة ١٣) : « ليس ثمت غير نبي صادق واحد ، هو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس ، يمر خلال عصور العالم (τὸν αἰῶνα ισέχε) منذ البدء ، بأسماء وصور متغيرة ، حتى يشمله الله برحمته فيبلغ الراحة الأبدية بعد انقضاء الأعصر التي حددت له كي يؤدي الرسالة التي أخذ على عاتقه أداءها (١) وبهذه النظرية قالت بعض المذاهب في الإسلام وبعض الحركات السياسية التي أفضت إلى إيجاد مذاهب . ولعل المقنع الدجال وصاحب الفتنة المشهور (٢) أن يكون من أول القائلين بهذه النظرية ، وذلك في أول الخلافة العباسية . ولعله كان في مقدورنا أن نعرف الشيء الكثير عن آرائه الدينية لو أن الأخبار الخاصة بحركة المبيّضة (في الفارسية : سپيد جامكان) التي أوردها البيروني (٣) ، ومحمد بن حسن بن سهل (٤) ، والمسعودي (٥) ، قد حفظت لنا. والنقطة التي تدور حولها دعوة المقنع ، تبعاً لما بقي لنا من أخبار عن الجانب الديني من هذه الحركة ، خصوصاً ما حفظه لنا النرشخي (٦) (كتب حوالي سنة ٣٣٢) وابن خلكان (٧) ، هي ادعاؤه أنه أحد التجسدات التي تجسدها

---

(١) فرديناند كرستين باور ، « تاريخ الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى » ، الطبعة الثالثة ، تيبنجن سنة ١٨٦٣) ص ٢٢٤ F. Chr Baur, *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte*

(٢) يشير بهاء الله في البيان الذي كتبه « إلى علماء الآستانة وحكماء العالم » إلى معجزة القمر التي أتى بها المقنع (« رسائل الشيخ البابي بهاءالله » ، جـ ١ طبع روزن ، بطرسبرج سنة ١٩٠٨ ص ٦٥ س ٢٠ وما يليه)

(٣) راجع تاريخه طبع سخاو ، ص ٢١١ ،

(٤) راجع المسعودي ، « مروج الذهب » جـ ٨ ص ١٤٠ .

(٥) الكتاب السابق ص ٣٣ .

(٦) « وصف جغرافي وتاريخي لمدينة بخارى » *Description topographique et historique de Boukhara* ؛ طبع النص الفارسي شارل شيفر Charles Schefer (باريس سنة ١٨٩٢) ص ٦٤ ، س ٣ من أسفل : « من آنم كه خودرا بصورت آدم بخلق نمودم وباز بصورت نوح وباز بصورت ابراهيم وباز بصورت موسى وباز بصورت محمد وباز بصورت أبو مسلم وباز باين صورت كى مى بينيد » [وترجمتها : أنا ذلك الشخص الذي ظهرت ، حين الخلق ، في صورة آدم . ثم في صورة نوح ، ثم في صورة ابراهيم ثم في صور موسى ، ثم في صورة محمد ثم في صورة أبي مسلم ، ثم في هذه الصورة التي أنا عليها]

(٧) ابن خلكان برقم ٤٣١ ، راجع ا . ج . براون (تاريخ الفرس الأدبي) جـ ١ ص ٣٢٠ E. G. Brown. *A Litterary History of Persia*

الروح القدس على أدوار متكررة، وأنه أحد الصور التي تجلت فيها الروح القدس في آدم وجميع الأنبياء — وفي بعض الروايات، والعلماء والحكماء أيضاً[١] — حتى أبي مسلم وأخيراً فيه هو نفسه. فكأنه إذاً ليس يختلف عن آدم ونوح وإبراهيم الخ، بل هو قد فاق الصور السابقة عليه بأن الطبيعة الإلٰهية لم تتجل فيهم كاملة كما تجلت في آخر تجلياتها في صورة المقنع. فهم قد تجلت فيهم الطبيعة النفسانية بينما هو قد تجلت فيه روحانية خالصة[٢]. وهو يبعث برسائل في هذا المعنى رواها النرشخي، فليس بعجيب إذاً إذا كان الذي يروي لنا هذه الرسائل، وهو سُنّي (ونعني به ملخص أقواله الفارسي، أي النرشخي) يقاطع هذه التجديفات بقوله: «خاكش بدهان» أو «خَبردهان» [أي عليه اللعنة وترجمتها حرفياً: مُلىء فمه رغاما][٣].

وهذه النظرية عينها تظهر في مذهب الإسماعيلية بطريقة منطقية منظمة. إلا أن الكلام فيه ليس عن تجسد الروح القدس أو الله تجسداً دورياً، وإنما عن تجلي العقل الكوني في أدوار على صورة الناطق متأثراً في ذلك بنظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة. وهذه نظرية وجدت أحدث تعبير عنها لدى باب. فإنه يقول عن نفسه «كنت في يوم نوح نوحاً، وفي يوم إبراهيم إبراهيم، وفي يوم موسى موسى، وفي يوم عيسى عيسى، وفي يوم محمد محمداً، وفي يوم على قبل نبيل على، ولأكونن في يوم من يظهره الله من يظهره الله، وفي يوم من يظهره من بعد من يظهره الله من يظهره من بعد من يظهره

---

(١) ابن خلكان، الموضع المذكور، ج ٤ ص ١٣٦ س ٣ (فستنفلد): «ثم إلى صورة واحد واحد من العلماء والحكماء».

(٢) النرشخي، الموضع المذكور ص ٦٥ س ٢: «ايشان نفساني بودند ومن روحاني أم» [وترجمتها: إن هؤلاء نفسانيون، أما أنا فروحاني].

(٣) الكتاب السابق، ص ٦٤، س ٤ من أسفل؛ ص ٦٥، س ٩؛ ص ٧١، س ٢؛ ص ٧٢، س ٢، وقارن فيما يختص بهذه الصيغة بحثي في «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية»، المجلد ٤٢ ص ٥٨٩.

الله . . . إلى آخر الذى لا آخر له مثل أول الذى لا أول له . كنت فى كل ظهور حجة الله على العالمين(١) » .

وطبيعى ألا يكون من الممكن أن تجد نظرية تجليات الروح النبوية بعد محمد تجليات متكررة مكاناً لها فى داخل مذهب أهل السنة المسلمين ، ماداموا يؤمنون بالعقيدة القائلة بأن محمداً « خاتم الأنبياء » ، وهى العقيدة التى حاول المبتدعة فى زمن مبكر جداً أن يزعزعوها(٢) . ولكن الصيغة المتواضعة لهذه النظرية والتى نجدها فى المواعظ المنسوبة إلى كليمانس ، والتى تقول بأن تجليات النبى تقف عند حد ونهاية أو سكون على حد تعبيرها (ἀνάπαυσις) يمكن أن تتبينها مشتتة فى كتب أهل السنة ، لأن هذه الصيغة يبدو أنها تلائم العقيدة القائلة بأن محمداً خاتم الأنبياء . فنحن نجد النظرية القائلة بأن محمداً هو نفس الأنبياء السابقين فى حديث أورده ابن سعد ، عن عكرمة عن ابن عباس ، باعتباره كلاماً قاله النبى تفسيراً لقوله [تع] « وتقلبك فى الساجدين » : « قال (أى النبى) معناه من نبى إلى نبى ومن نبى إلى نبى حتى أخرجك نبياً » . أى إذا كان فهمى له صحيحاً — أن الذى بُعث للناس نبىٌّ واحدٌ ، عصراً بعد عصر حتى ظهر أخيراً فى صورة محمد . ويدل على أن هذا هو معنى تلك النظرية التى تُروى فى سذاجة ، أن هذه النظرية مشار إليها فى القرآن فى قوله

---

(١) ا . ج . براون ، « ثبت ووصف ٢٧ مخطوطة بابية » ، « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » سنة ١٨٩٢ ، ص ٤٧٣ . وراجع أيضاً فيما يتعلق بكيفية فهم البهائية لكون الأنبياء نبيا واحداً ، بحث براون بعنوان « عام بين الفرس » (لندن سنة ١٨٩٣) ص ٣٩٩ *A Year amongst the Persians* .

(٢) وكان أبو منصور العجلى ، الذى صلبه والى الكوفة يوسف بن عمر سنة ١٢٠ هـ = ٧٣٨ م ، يقول بأن « الرسل لاتنقطع أبداً ، والرسالة لا تنقطع » . وكان سلفاً للإسماعيلية فى الاتجاه إلى التأويل الرمزى ، والقول بسقوط التكليف بالنسبة إلى من يؤمنون بالإمام الحقيقى ، وكذلك فى أقوال ونظريات أخرى . وهو قد قال أيضاً بأن « أول ماخلق الله هو عيسى بن مريم وعلى بن أبى طالب » . راجع الشهرستانى ص ١٣٦ ؛ والإيجى — والجرجانى (طبعة استامبول سنة ١٢٣٩) ص ٦٢٥ .

« وتقلبك فى الساجدين »[١] (٢٦ : ٢١٩) أى أنه نبى واحد يظهر جوهره فى صور مختلفة كى تبشر المؤمنين فى مختلف العصور[٢].

ومن هذا نستطيع أن نحكم إلى أى حد كانت الأحاديث حتى القديمة منها نفسها قابلة للتأثر بسهولة بالأفكار الغنوصية.

ملحق

١ — خاص بصفحة ٢٢٠ تعليق رقم ٤ : يذكر الذهبى فى كتابه فى نقد رجال الحديث عن كتاب «العقل»[٣] (بعد أن ذكر آراء أحمد بن حنبل وغيره فى مؤلف هذا الكتاب وتجريحهم له تجريحاً شديداً ، قال) « عن الدارقطنى قال : كتاب «العقل» وضعه ميسرة بن عبد ربه[٤] ثم سرقه منه داود بن المحبر فركبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة[٥] ، وسرقه عبد العزيز بن أبى رجاء ، ثم سرقه سليمان بن عيسى السنجرى » ، وهكذا نجد عصابة من سراق التآليف ! إلا أن كلمة « سرَق » فى الاصطلاح الكتابى فى الشرق ليس لها المعنى السيء الذى يرتبط فى أذهاننا بمقابل هذه الكلمة فى الألمانية . فالناس لا يتورعون

---

(١) لا يعرف الطبرى فى (تفسيره) (جـ ١٩ ص ٦٩) شيئاً عن هذا التفسير ؛ والفخر الرازى يقول بهذا التفسير إلى جانب قوله بالتفسير الحرفى فيقول (جـ ٦ ص ٥٤٨) : « إن الله تعالى نقل روحه من ساجد إلى ساجد » .

(٢) ابن سعد ، القسم الأول جـ ١ ص ٥ س ٩ وما يليه .

(٣) (ميزان الاعتدال) جـ ١ ص ٢٨٨ .

(٤) واضع الأحاديث عن فضائل القرآن ، راجع كتابى (دراسات إسلامية) جـ ٢ ص ١٥٦ س ١١ ؛ ولشدة نهمه وشراهته لقب بلقب الأكال .

(٥) وهذه طريقة ليس من النادر استخدامها من أجل خداع الناس بأن للمرء فضل تحصيل أحاديث النبى بمجهوده الخاص : فيدعى المرء لنفسه ما حصله الآخرون من أحاديث بنصها أو مع بعض التغيير جاعلا لها سندا . فيذكرون عن ابراهيم المصيصى أنه « كان يسرق الحديث ويسويه » أى ويكيفه تكييفا خاصا ؛ ويذكرون عن على بن محمد الزهرى أنه « كان كذابا ، سرقه (أى الحديث) من ابن أبى علاج وجعل له إسناداً آخر » . راجع صبغة الله المدراسى فى حاشية على كتاب ابن حجر العسقلانى « القول المسدد » ص ٧٩ س ٨ ؛ ص ٩٢ ، س ٤ .

من أن يصفوا كبار الشعراء بهذا الوصف[١] . وواضح من الفصل المتعلق بالسرقات فى كتاب «حماسة الخالديين» (بروكلمن جـ ١ ص ١٤٧) أن هذا اللفظ توسع فى استعماله كثيراً حتى أصبح يشمل التلميذ أيضا[٢]. ونرى شارح «النقائض» يقول عن جرير ، الذى استعمل فى إحدى قصائده (رقم ٦٥ ، البيت رقم ٣٤) لفظ ازْدَهِرْ ، إن هذه «كلمة نبطية سرقها (أى جرير) من كلام النبط»[٣] . وهو يدلنا على أن هذه الكلمة (سرقة) لم تكن تستعمل دائماً بمعنى سيء مُشين . ويذكرون أن سليمان السنجرى — وقد حُكم عليه بأنه كذاب مصرح — ألف كتاباً فى «تفضيل العقل» . ومن بين الأحاديث التى وضعها يستحق الحديث التالى أن نورده :[٤] «إذا أتت على أمتى ثلثمائة وثمانون سنة[٥] حلت لهم العُزْبة والترهب على رؤوس الجبال» ، وهو حديث استخدمه الصوفية تأييداً لمثلهم الأعلى فى الحياة وسلوكهم (الرهبانية) ، وهو المثل الأعلى الذى وردت أحاديث أخرى بذمه[٦] .

---

(١) راجع بحثى فى «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» ، المجلد رقم ٤٦ ص٤٢ ومايليها.

(٢) ظهر فى مجلة «المقتبس» المجلد رقم ٣ ، ص ٧٥١ وما يليها . وفى هذا الفصل يستعمل خصوصا اللفظ أخذ ، ولكن فى ص ٧٥٢ ، س ١٠ من أسفل يرد : «طرائف السرقات» .

(٣) «النقائض» ، طبع بيفان ص ٦٩٠ س ١١ .

(٤) «ميزان الاعتدال» جـ ١ ص ٣٧٧ .

(٥) وتوجد أقوال كثيرة ذاعت على صورة أحاديث ، فيها تذكر حوادث محددة بتاريخ معين ، مثل الحديث : «إذا كانت سنة خمس وثلاثين ومائة خرجت شياطين حبسهم سليمان بن داود فى جزائر البحر فذهب منهم تسعة أعشارهم إلى العراق يجادلونهم بالقرآن وعشر بالشام» وهو حديث دفع إلى وضعه ما كان يسود ذلك العصر من مناظرات ومنازعات دينية ؛ وكذلك مثل : «لو ربى أحدكم بعد الستين ومائة جرو كلب خير من أن يربى ولدا» ، وفى هذا إشارة إلى انحطاط الحالة العامة وسوئها ؛ أو مثل : «إذا كانت سنة خمسين ومائة فخير أولادكم البنات» ، ولست أستطيع أن أستنتج إلى أى شيء تشير هذه النبوءة ؛ وأحدث سنة يرد ذكرها هى السنة الواردة فى الحديث التالى : «لا يولد بعد الثمانمائة مولود ولله فيه حاجة» . راجع هذه الأحاديث فى كتاب القاوقجى «اللؤلؤ المرصوع» ص ٢٠ وص ٦٥ وص ١٠٢ .

(٦) يورد «قوت القلوب» حديثا تذكر فيه سنة مائتين باعتبارها السنة التى فيها =

٢ — تعليق على ص ٢٢٦ . وقد زخرفت الشيعة هذه الأساطير بكثير من الأشياء المتغالى فيها ، تغالياً دعا المعتدلين من أئمة الشيعة إلى ذمها . فنرى محمد بن محمد بن النعمان ، المشهور فى كتب الشيعة باسم الشيخ الـ توفى سنة ٤١٣ ؛ راجع لوث ، فهرست كتب المكتب الهندى Loth, *Catalogue India Office* يجيب على سؤال ألقى إليه خاصاً بقيمة أمثال هذه الأساطير بما يلى : « إن الأخبار بذكر الأشباح تختلف ألفاظها وتتباين معانيها ، وقد نبّت الغلاةُ عليها أباطيلَ كثيرة ، وصنفوا فيها كتباً لغوا فيها وهزءوا فيما أثبتوا منه فى معانيها ، وأضافوا (بأجوبة) الكتب إلى جماعة من شيوخ أهل الحق ، وتحرّصوا الباطل بإضافتها إليهم ، من جملتها كتاب [فى نص المؤلف : الكتاب] سمّوه كتاب « الأشباح والأظلة » ، نسبوه فى تأليفه إلى محمد بن سنان ولسنا نعلم صحة ما ذكروه فى هذا الباب عنه . وإن كان صحيحاً ، فإن ابن سنان قد طُعن عليه وهو متهم بالغلو ، فإن صدقوا فى إضافة هذا الكتاب إليه فهو ضلال ضالّ وإن كذبوا فقد تحملوا أوزار ذلك » . وبعد ذلك يقدم لنا الرواية الصحيحة فى نظره للأساطير المتعلقة بالأشباح النورانية . (أورده دلدار على فى كتاب « مرآة العقول فى علم الأصول » ، طبعة لكنوف سنة ١٣١٩ هـ ، جـ ٢ ص ١٤٤) — عباس محمد بن الحسن بن سنان فى النصف الأول من القرن الثالث ، قال عنه الطوسى فى كتابه « فهرست كتب الشيعة » تحت رقم ٦٣٨ : « وقد طعن عليه وضعّف » .

= يحدث هذا التحول ؛ راجع « مجلة تاريخ الأديان » المجلد رقم ٣٨ ص ٣١٤ . وقارن بهذا الحديث الذى أورده الغزالى فى « الإحياء » جـ ٢ ص ٢١ : خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذ الذى لا أهل له ولا ولد » ، وفى كتاب « اتحاف السادة » جـ ٥ ص ٢٩١ روايات أخرى لهذا الحديث ، وملاحظات نقدية عليه .

معارضة التراث

محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية (١)

لكرلو الفونسو نلينو

ملخص :

§١ — فقرتا ابن طفيل عن الفلسفة « المشرقية » لابن سينا .
§٢ — قراءة « مَشْرقية » (شرقية) لدى مترجمى ابن طفيل من الأوربيين.
§٣ — توكيد هذه القراءة لدى ابن رشـــد . §٤ — فرض پوكوك (سنة ١٦٧١) خاصاً بطابَع هذه الفلسفة « المَشْرقية » . §٥ — §٦ — قول تولك (سنة ١٨٢٦) وپوزى (سنة ١٨٣٥) إنها عين الفلسفة « الإشراقية » (حكمة الإشراق) . §٧ — كتاب فى مذهب وحدة الوجود عند الشرقيين ، فى نظر مُنك (سنة ١٨٥٩) . §٨ — قراءة « مُشْرقية » بمعنى « إشراقية » كما اقترح دى سلان (سنة ١٨٦٨) خاصاً بكتب ابن سينا وفخر الدين الرازى §٩ — §١٠ — رأى دوزى (سنة ١٨٨١) ودرنبور (ســنة ١٨٨٤) . §١١ — قراءة « مَشْرِقية » ، وطابَع الكتاب ، ثم اعتقاد ميرن (سنة ١٨٨٢) ومحمد إقبال (سنة ١٩٠٨) وجولد تسيهر (سنة ١٩٠٩) أنه كطابع رسائل التصوف . §١٢ — §١٥ — رجوع كارادى ڤو (سنة ١٩٠٠ وسنة ١٩٠٢) وجوتييه (سنة ١٩٠٩) وهورتن (سنة ١٩١٢ وسنة ١٩١٣ وسنة ١٩٢٤) وآسين پلاثيوس (سنة ١٩١٤) وهيوار (سنة ١٩١٦) ودى بور (سنة ١٩٢١) إلى قراءة « مُشْرقية » ، والقول بأنها عين حكمة الإشراق . §١٦ — المعانى السابقة ضد إمكان صحة المخطوطين الموسومين باسم « الحكمة المشرقية » لابن سينا . §١٧ — مسائل تتطلب الحل .

---

(١) [ظهر هذا البحث فى « مجلة الدراسات الشرقية » RSO المجلد العاشر ، سنة ١٩٢٥ ، بعنوان : « حكمة ابن سينا الشرقية ، أو الإشراقية ؟ » وهاك هو فى الأصل :
[Filosofia « orientale » od illuminativa » d'Avicenna ?

§ ١٨ — الأسباب اللغوية المانعة من أن تكون القراءة « مُشْرقية » محتملة.
§ ١٩ — الفرق الجوهرى بين فلسفة ابن سينا وفلسفة الإشراق .
§ ٢٠ — بم يتعارض « الشرق » مع « اليونانى » . § ٢١ — ٢٢ — مضمون كتاب « الحكمة المشرقية » تبعاً لابن سينا نفسه : كتاب كامل فى الفلسفة . أقوال ابن سينا عن مؤلفاته ذات الطابع « اليونانى » أو المشائى .
§ ٢٣ — ٢٥ — الدليل على أن كتاب « منطق المشرقيين » المطبوع فى القاهرة جزء من « الحكمة المشرقية » لابن سينا . § احتمال صحة المخطوطات الموسومة باسم « الحكمة المشرقية » لابن سينا ؛ أهمية دراستها لبيان فلسفة ابن سينا الحقيقية ؛ إيضاح فقرة لروجر باكون . § ٢٧ — ماهى أسرار الحكمة المشرقية » التى يتحدث عنها ابن طفيل فى أول قصته . وَهْمُ شوسا .
تعليق إضافى خاص باستعمال « هاهنا » عند ابن رشد .

. . .

قد تبدو المشكلة التى نريد أن نحلها الآن صغيرة ولغوية بحتة ؛ إلا أن لهذا الحل مع ذلك أهمية كبرى بالنسبة إلى تحديد فكر ابن سينا الخاص ، ومكانته الحقيقية فى تاريخ الفلسفة عند المسلمين فى الشرق .

فلعل فى هذا مايبرر إذاً طول هذا البحث وما فيه من تدقيق لعله أن يبدو مفرطاً ، شديد الإفراط .

§ ١ — قال ابن طفيل الأندلسى (المتوفى سنة ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) فى قصته الفلسفية المشهورة « حى بن يقظان » — وهى قصة ذاع صيتها وانتشرت فى أوروبا [١] انتشاراً واسعاً ، فترجمت إلى اللاتينية والإنجليزية

(١) كان جيوڤانى پيكو دلاميرندولا (ولد سنة ١٤٦٣ وتوفى سنة ١٤٩٤) قد ترجمها إلى اللاتينية عن طريق ترجمة عبرية لمؤلف مجهول كما بين ذلك المرة الأولى ، فيما اعتقد كاسوتو V. Cassuto فى كتابه القيم عن « اليهود فى فيرنتسه فى عصر النهضة » فيرنتسه سنة ١٩١٨ *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinacimento*, ص ٣٢٢ (اعتماداً على ما يصرح به پيكو نفسه) ولكن هذه الترجمة لم تطبع بعد .

والألمانية والهولندية تحت عناوين مختلفة قد لا تخلو من التعسف أحياناً ، فى الثلاثين سنة الأخيرة من القرن السابع عشر وطوال القرن الثامن عشر ، ولم تخلُ من التأثير فى تفكير چان چاك روسو — أقول قال ابن طفيل بعد حمد الله المألوف والثناء على رسوله[1] :

« سألت ، أيها الأخ الكريم الصفى (الحميم) — منحك الله البقاء الأبدى ، وأسعدك السعد السرمدى — أن أبثّ إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية[2] التى ذكرها[3] الشيخ (الإمام) الرئيس أبو على ابن سينا » .

وهكذا يدعنا ابن طفيل نفهم أنه ألف قصته مرضاة لما رغب إليه الصديق ثم كتب فى موضع آخر من هذه المقدمة الطويلة الشيقة جداً يقول :[4]

---

(١) نحن نشير إلى الصفحات بحسب طبعة پوكوك فى أكسفورد سنة ١٦٧١ . فهذه الفقرة موجودة فى ص٢ من النص العربى وص ٣ من الترجمة اللاتينية فى هذه الطبعة . (وطبعة سنة ١٧٠٠ هى عين هذه الطبعة ولا اختلاف بينهما إلا فى صفحة العنوان) — وكذلك بحسب طبعة ليون جوتيه بالجزائر سنة ١٩٠٠ ص٣ — ٤ من النص وص١ من الترجمة —

(٢) [يذكر المؤلف هنا أنه يدع هذا اللفظ دون أن يشكله لاختلاف الباحثين فى تشكيله وفى تفسيره تبعاً لهذا التشكيل]

(٣) من الناحية النحوية يمكن أن يعود اسم الموصول على « أسرار » أو على « الحكمة » . فعلى التفسير الثانى جرى پوكوك فى ترجمته اللاتينية و پونس Pons فى ترجمته الأسبانية المطبوعة فى سرقسطة سنة ١٩٠٠ ص ٣ *El filòsofo autodidacto de* Abentofail, *novela psicològica traducida directamente del àrabe por D. Francisca Pons Boigues,* — Colecciòn (de estudios — àrabes, t. v), وجرى على التفسير الأول — بحق كما سنرى فى بند ٢٧ — ليون جوتيه فى كتابه المذكور آنفاً وهو *Hayy ben Yaqdhàn, roman philosophique* d'Ibd Thofaïl, *texte arabe et traduction francaise* Alger, 190 كما يجوز تفسير ثالث من الناحية النحوية ، وهو أن تكون « المشرقية » صفة للفظ « أسرار »

(٤) طبعة پوكوك ص ١٨ من النص وص ١٩ من الترجمة ؛ پونس ص ١٩ — ٢٠ ؛ طبعة جوتيه ص ١٢ من النص وص ١١ — ١٢ من الترجمة — وأرى من العبث أن أبين هنا ما فى التراجم الأخرى من عدم دقة .

« وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته فى كتاب « الشفاء » وصرح فى أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ؛ وأن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه ، فعليه بكتابه فى « الفلسفة المشرقية » . ومن عُنى بقراءة كتاب « الشفا » وبقراءة كتب أرسطوطاليس ، ظهر له فى أكثر الأمور أنها تتفق ؛ وإن كان فى كتاب « الشفا » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفا » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال ، حسبما نبّه عليه الشيخ أبو على فى كتاب « الشفاء » .

وجدير بنا أن نضيف إلى هذا أن ابن طفيل (١) أورد نص فقرتين لابن سينا حول الأحوال (أى الذوق عند المتصوفة وهو نوع خاص من الإدراك) دون أن يعين من أى كتاب من كتب ابن سينا استقاهما حتى يبدو طبيعيا لأول وهلة أن يظن أنهما مأخوذتان من نفس كتابه فى « الحكمة المشرقية » غير أن ميرن (٢) أدرك فى سنة ١٨٩١ أن هاتين الفقرتين مأخوذتان من « النمط » التاسع من كتاب الإشارات .

ويليق بنا أن نذكر أن من المؤكد وجود كتاب بعنوان « الحكمة المشرقية » لأن أبا عبيد الجوزجانى ، تلميذ ابن سينا المخلص ذكره فى الفهرست الذى عمله لكتب ابن سينا ذكراً صريحاً حيث قال : « بعض الحكمة المشرقية مجلدة » (٣) .

---

(١) بوكوك ص ٦ وص ٩ من النص ، ص ٧ — ٨ من الترجمة ؛ يونس ص ٨ — ٩ ؛ جوتييه ص ٥ — ٦ من النص ، ص ٤ — ٥ من الترجمة — طبعة دمشق ص ٨ .

(٢) فى طبعته لكتاب الإشارات . *Traités mystiques* d,Abou ʻAli al-Hosain b, ʻAbd allah b. sînâ ou d'Avicenne, *texte arabe...avec l'explication en francais par M. A. F. Mehren*, fasc. II (Leyde, 1891), ص ١٤ تعليق ١ بالفرنسية .

(٣) عيون الأنباء ، لابن أبى أصيبعة ، طبع ١ . ملر جـ ٢ ص ٥ س ٩ ؛ تاريخ الحكماء ، لابن القفطى طبع ى ليرت , ليبتسك سنة ١٩٠٣ ص ٤١٨ س ١١ — ١٢ .

§ ٢ — ومن بعد پوكوك « الأصغر » أجمع مترجمو ابن طفيل على ترجمة لفظ « مشرقية » بمعنى « شرقية » ، أعنى أنهم جميعاً اتفقوا على تشكيل اللفظ على النحو الطبيعى الوحيد ، من الناحية اللغوية ، هكذا : « مَشْرِقية » أو « مَشْرَقية » [١] . إلا يونس فإنه وضع (ص ٢٠) فى الفقرة الثانية من فقرتى ابن طفيل لفظ « إشراقية » بين قوسين وبعدها علامة استفهام هكذا (إشراقية ؟) ولا شك فى أنه فعل ذلك اعتماداً على ما افترضه بعض الباحثين الذين سنتحدث عنهم فيما بعد [٢] .

§ ٣ — أما أن القراءة : « مَشْرقية » وتفسيرها بمعنى « شرقية » كانا مستعملين فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) عند العرب فى اسبانيا وافريقية وكانا بالتالى ما أراده ابن طفيل ، فهذا يمكن استخلاصه بطريقة مؤكدة من فقرة لابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥ هـ = سنة ١١٩٨ م)

= وفى الطبعة المصرية (القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ص ٢٧٢ س ١٠) وضع الناشر « نقض » مكان « بعض » دون ما سبب وعلى حسب هواه ! — وقد أورد ابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ١٩ س ١١ فى فهرست آخر اسم هذا الكتاب هكذا : « كتاب الحكمة المشرقية ، لا يوجد تاما » . وأورد الناشر (الذى لم يشأ ذكر اسمه) للكتاب الذى يسمى « منطق المشرقيين » لابن سينا (القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ = سنة ١٩١٠ م ص ك) هذين العنوانين باعتبارهما لكتابين مختلفين . وليست هذه المرة الوحيدة التى ذكر فيها الناشر بعض كتب ابن سينا مرتين على اعتبار أنهما كتابان مختلفان .

(١) كلا النطقين صحيحان فى القواميس العربية . أما حرف o الذى بعد حرف m (وهو يعادل الضمة فكأن النطق إذن يصبح : مشرقية ، بضم الميم وفتح الراء) فى كلام پوكوك (ص ١٩ هكذا : «de Philsophia Almoshrakia (i. e. *Orentali*)» ، فليس إلا خطأ مطبعيا ، فمن تعليق لپوزى E. B. Pusey فى فهرس المخطوطات الشرقية بالمكتبة البودليانية فى أكسفورد (ألف الجزء العربى من هذا الفهرس ج . اورى J. Uri و ا . نيقول A. Nicoll و ا ب . پوزى) يظهر أن المخطوط الذى اعتمد عليه پوكوك يحتوى نطق الكلمة هكذا : « مشرقية » ، بفتح الميم .

(٢) يجب أن لا ننسى أن ترجمة يونس Pons (وهو شاب انتزعه الموت مبكرا وحرم منه البحث العلمى) قد طبعت بعد وفاته ، ولهذا فإن فيها بعض الأشياء غير المؤكدة ولا الدقيقة ولا شك أنه كان سيزيل منها مقداراً كبيراً لو أنه قدر له أن يراجع الطبع .

موجودة فى قرب نهاية المسألة العاشرة من كتابه المشهور «تهافت التهافت»[1]،

كان الغزالى قد صرح فى المسألة التاسعة من كتاب تهافت الفلاسفة أن الفلاسفة ليسوا بقادرين على تقديم برهان صحيح على أن الله ليس بجسم. فأجاب ابن رشد بأن هذه التهمة تتعلق بابن سينا الذى ظن أنه يستطيع إثبات وجود كائن ليس بجسم، معتمداً على تفرقته بين الكائن الممكن والكائن الواجب ومستدلا على الثانى مبتدئا بالأول[2] (الذى ينقسم إلى «ممكن بذاته» وإلى «ممكن بذاته واجب بغيره») بينما الطريق الصحيح الذى اتبعه الأقدمون هو الابتداء من النظر فى الحركة والزمان. قال ابن رشد بعد أن نقد مذهب ابن سينا هذا النقد:

---

(١) فى ص ١٠٤ من طبعتى القاهرة فى سنة ١٣١٩ هـ وسنة ١٣٢١ هـ؛ وهذه المسألة كلها لا توجد فى الترجمة اللاتينية الموجزة الناقصة التى عملت فى العصور الوسطى (عن العربية سنة ١٣٢٨)، وهذه الترجمة كانت الأساس لكتاب أوغسطين نيفوس (المتوفى سنة ١٥٤٦؟) الموسوم باسم «شرح على كتاب (تهافت التهافت) لابن رشد» Agostinus Niphus, *Commentarii in librum* Destructionis destractionum Averrois. وقد أساء ماكس هورتن فهم هذه الفقرة، مما أدى إلى استنتاجات فى منتهى الغرابة، فى ترجمته الألمانية الموجزة الموسومة باسم «نظريات ابن رشد الرئيسية بحسب كتابه فى الرد على الغزالى» [تهافت التهافت]، طبعة بون سنة ١٩١٣ ص ٢٣٤ *Die Hauptlehre* Averroes *nach seiner Sehrift : Die Widerlegung des Gazâli*، وأول من نبه إلى هذه الفقرة منك فى كتابه «أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية»، طبعة باريس [سنة ١٨٥٧ — سنة ١٨٥٩] ، ص ٣٥٩، اعتمادا على الترجمة اللاتينية لكالوكالونيموس من نابلى Calo Calonimos Napoletano

(٢) هاجم ابن رشد برهنة ابن سينا هذه من قبل فى المسألة الرابعة من «تهافت التهافت» وراجع أيضا ابن رشد، «تفسير السماع الطبيعى»، الترجمة اللاتينية، المقالة الأولى، الشرح رقم ٨٣، المقالة ٢، الشرح ٢٢، والمقالة ٨، الشرح ٣؛ و«تفسير ما بعد الطبيعة»، الترجمة اللاتينية، المقالة ١٢، الشرح ٥؛ «تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة»، المقالة ١ (الطبعة العربية والاسبانية التى قام بها كيروس Quiros، مدريد سنة ١٩١٩، المقالة الأولى، § ٨؛ وص ٣ — ص ٤، مع التعليق الموجود فى ص ١٥٠ — ص ١٥١ فى الترجمة الألمانية الحديثة التى قام بها فان دن برج S. Van den Berg)؛ «الكشف عن مناهج الأدلة» طبع م. ى. ملر M.I.Müller (*Theologie*=)، منشن سنة ١٨٥٩ ص ٣٩ =

« وقد رأينا فى هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا الشك ، قد تأوّلوا على ابن سينا هذا الرأى ، وقالوا إنه ليس يرى أن ههنا مفارقا (١) . وقالوا إن ذلك يظهر من قوله فى واجب الوجود فى مواضع ، وأنه المعنى الذى أودعه فى فلسفته المشرقية . قالوا وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق . فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هى الأجرام السماوية (٢) على ما كان يذهب إليه . وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو فى إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة » .

من فقرة ابن رشد هذه نستخلص أمرين :

= (طبعة القاهرة سنة ١٣١٩ ص ٣٣ ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢٨ = سنة ١٩١٠ ص ٤١ — ص ٤٢) . كما أن رسالة ابن رشد بعنوان « مقالة فى الرد على أبى على بن سينا فى تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته واجب بغيره ، وإلى واجب بذاته » ، موجهة ضد الأسس النظرية لبرهنة ابن سينا ؛ وهذه الرسالة ذكرتها المصادر العربية ، ولكنها فقدت ؛ وواضح أن إليها يشير تفسير ابن رشد للسماع الطبيعى ، الترجمة اللاتينية ، المقالة ٨ ، الشرح ٣ وراجع كذلك تفسير « السماع » الطبيعى ، الترجمة اللاتينية ، المقالة الثامنة ، الشرح ٧٩ ؛ « تهافت التهافت » ، المسألة الثالثة ، ص ٥٢ من الترجمة اللاتينية المطبوعة سنة ١٥٦٢ وسنة ١٥٧٣ ، الورقة 55 G, K. ؛ والورقة 108 C, D من طبعة سنة ١٥٦٠)

(١) يستعمل ابن رشد الظرف «ههنا» كثيرا ، دون أن يقصد أن يشير إشارة حقيقية إلى المكان ، وإنما من أجل القول قولا عاما بأن شيئا ما موجود أو غير موجود ، أى للدلالة على الوجود عامة فحسب . راجع التعليق الملحق بهذا البحث .

(٢) أخطأت الترجمة اللاتينية التى عملها كالوكالونيموس من نابلى Calo Calonymos Neapolitanus — عن ترجمة عبرية ، فى النصف الأول من القرن السادس وطبعت فى المجلد التاسع من مؤلفات ابن رشد المترجمة إلى اللاتينية فى طبعات الجونتا Giunta المختلفة فى البندقية سنة ١٥٥٠ وما بعدها (وفى المجلد العاشر من طبعة البندقية التى قام بها كومينوداترينو Comino da Trino سنة ١٦٠٠) — فترجمت كما يلى : quoniam est ex opinione orientalium, tenentium, quod Deus sit corpus caeleste [= لأنها مذهب الشرقيين الذين يقولون بأن الله جرم سماوى »] . وابن رشد يشير إلى أقوال ابن سينا المشهورة ، بأن الأجرام السماوية كائنات ذات أرواح وحياة وإدراك وإرادة ، ولها تأثير فى الأشياء الموجودة تحت فلك القمر .

وبهذه المناسبة نستطيع أن ننبه إلى أن أرسطو فى « مابعد الطبيعة » ، المقالة ١٢ ، الفصل ٨ ، ص ١٠٧٤ ب ، يظهر أنه يوافق على القول الذى نقل إلينا « عن =

الأول : أن ابن رشد لم تكن لديه معرفة مباشرة بكتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا (١) .

والثانى : أن هذه « الفلسفة المشرقية » بحث أيضاً فى البرهنة على وجود واجب الوجود (أى الله) بطريقة مختلفة عن برهان أرسطو القائم على حركة الأجرام السماوية . فلم يكن هذا الكتاب إذن كتاب تصوف ومذاهب باطنية ، أو كتابا مقتصراً على التصوف والمذاهب الباطنية .

§ ٤ — ولم يحاول أحد من مترجمى ابن طفيل أن يعرف ماعسى أن يكون طابع هذه « الفلسفة المشرقية » ، وأصل وصفها « بالمشرقية » غير أقدمهم ألا وهو پوكوك الأصغر (٢) الذى لم يقم بهذا إلا اعتماداً على فقرتى ابن طفيل فحسب . قال پوكوك فى المقدمة (fol. a 2r° : « من الصعب علينا أن نحدد الغرض الذى قصده (أى ابن سينا) فى هذا الكتاب . ولكن يظهر أنه بحث فيه فى فلسفة الشرقيين أى الهنود ، وقارنها بتعاليم المشائين والذى

= أسلاف أسلافنا » والقائل بأن الأجرام السماوية آلهة ؛ والترجمة التى استخدمها ابن رشد تقول فقط إن هذا القول نقل عن الأسلاف القدماء جدا «ab antiquissimus valde» ، كما أن ابن رشد (« تفسير مابعد الطبيعة » ، الترجمة اللاتينية ، المقالة ١٢ ، الشرح ٥٠ و٥١) ، ولعله تبع أسلافه العرب فى هذا ، يفسر هؤلاء الأسلاف القدماء جدا بأنهم الكلديون (ومثل هذا التفسير قاله ابن رشد أيضا فى شرحه لكتاب « السماء » ، المقالة الأولى ؛ فصل ٦ ، شرح ٢٢ ») . ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف أن أقوال ابن سينا فى طبيعة الأجرام السماوية أمكن أن يحكم عليها العرب بأنها مذهب شرقى .

(١) يظهر أن الاقتباسات العديدة جداً التى أخذها ابن رشد عن ابن سينا لأغراض جدلية فى الغالب والتى أوردها ابن رشد فى كتبه عن معرفة مباشرة بكتب ابن سينا مأخوذة كلها من كتابى « الشفاء » و « النجاة » (وقد ذكرهما ابن رشد فى المطلب الثانى من كتاب المطالب الثمانية من التحليلات الأولى . مشيراً إلى مابينهما من اختلاف) .

(٢) يكتب الغالبية من المستشرقين فى الخمسين سنة الأخيرة و « معجم التراجم الوطنية » *Dictionnary of national biography by Sidney See* لصاحبه سدنى سى (المجلد ٤٦ ، لندن سنة ١٨٩٦ ص ٧ — ص ١٢) اسم پوكوك هكذا Pococke خلافا للاستعمال السائد فى الماضى وهو كتابته هكذا Pocock وقد تردد ادورد پوكوك الكبير (سنة ١٦٠٤ — سنة ١٦٩١) فى كتابة لقبه أحيانا . ولكنه فى كتبه ذات الموضوعات المتصلة =

يجعلنا نفترض هذا الفرض، هو أن أبا الريحان محمد البيرونى[١]، وكان معاصراً له، دخل بلاد الهند ودرس فلسفتها من جهة ومن جهة أخرى أنه علّم الفلسفة اليونانية بشهادة أبى الفرج ».

§ ٥ — ولكن فرض پوكوك قد وجد معارضاً شديداً فى شخص ا. تولوك[٢] الذى كان لرأيه فى هذه المسألة أكبر الأثر فى كل الباحثين المتأخرين. قال تولوك بمناسبة الفقرة الثانية من كلام ابن طفيل: « حتى أنه يمكن أن يستخلص من هذا الكلام أن التصوف فى الشرق، كما حدث فى الغرب أيضاً فى العصور الوسطى وفى عصر فِتْشْتِيو، وجد فى الفلسفة خصماً له لدوداً » (ص ٧١). وفى ص ٧٣ إلى ٧٥ يورد نصاً وترجمة لفقرة موجودة فى مخطوطة فارسية بِلَيْدِن فيها يميز المؤلف ثلاثة مسالك لإثبات وجود واجب الوجود (أى الله): مسلك المتكلمين ومسلك المشائين ومسلك الإشراقيين أصحاب فلسفة الإشراق أو حكمة الإشراق. ويقول المخطوط إن رأس هؤلاء الأخيرين أفلاطون وإن الذى جمع مذاهبهم [من المسلمين] شهاب الدين (السهروردى) المقتول[٣]. ومن هذا يستنتج تولوك (ص ٧٥ — ٧٦) أن فرض پوكوك واهٍ جداً (ولتولوك الحق كل الحق فى هذا) وأنه يجب افتراض الآتى: « إذا كان المتصوفون العرب على العموم

= بالمسائل العربية كان يكتب اسمه Edwardus Pocock مثال ذلك فى الرسالتين التقديميتين لنص وترجمة « مختصر تاريخ الخلفاء » لأبى الفرج، سنة ١٦٦٣). وكذلك ابنه (سنة ١٦٤٨ — ١٧٢٧) بوقع Edwardus Pocok فى الرسالة التقديمية لرسالة حى ابن يقظان لابن طفيل.

(١) البيرونى هو الرياضى والفيلسوف المشهور، عاصر ابن سينا فكان مولده سنة ٣٦٢ هـ (= سنة ٩٧٣ م) وتوفى على الأرجح سنة ٤٤٠ هـ = سنة ١٠٤٨ م).

(٢) « مذهب التثليث النظرى فى العصور المتأخرة فى الشرق: رسالة دينية فلسفية »، برلين سنة ١٨٢٦ - *Die spekultive Trinitätslehre des späteren Orients : eine religionsphi-liosophische Monographie*, Berlin 1826.

(٣) المتوفى سنة ٥٨٧ هـ (= سنة ١١٩٢ م). سنتحدث عنه فيما بعد فى § ١٩.

قد عرفوا كتب الأفلاطونيـة المحدثة فلا بد وأن يكونوا قـد عرفوا أيضاً كيف أخذ هؤلاء اليونانيون حكمتهم عن الشرق وكيف سموها ἡ των χαλδαιων ϱοφία [حكمة الـكَلْـدِيين] ، و ἡ βασβασιϰή σοφία [الحـكمةالأجنبية] . وكان فى هذا الرأى نوع من التملق لهؤلاء الصوفية العرب . . فإذا كانت لهم إلى جانب ذلك دراية بالتصوف الفارسى والبرهمى فبالأحرى بدا لهم هذا الرأى محتملا كل الاحتمال . وعلى هذا النحو استطاعوا أن يطلقوا اسم « شرقية » على هذه الفلسفة ، وفى هذا الاسم فخر لهم » .

وهكذا انتهى تولوك إلى القول بأن « الحـكمة المشرقية » لابن سينا هى حكمة الإشراق التى اتخذها بعض المسلمين . وليست هذه الحـكمة إلا الأفلاطونية المحدثة . ولفظ « إشراق » نفسه ، فى رأى تولوك (الذى يترجمه بالـكلمة «die Erleuchtung») ، ترجمة للـكلمة الصوفية التى استعملها الأفلاطونيون المحدثون وهى φωτιϱμός [ومعناها إشراق أو إضاءة] (ص ٧٤ تعليق رقم ١) .

ولـكن يجدر بنا أن نذكر هنا أن تولوك لايثبت مع ذلك وجود أية علاقة فى المعنى بين الاسم « إشراق » ، والصفة « مَشْرِقى » (أى شرقى) .

§ ٦ — وفى سنة ١٨٣٥ توسع ا . ب پوزى F. B. Pusey ، وهو يعلق تعليقاً علمياً عميقاً على فهرست المخطوطات العربيـــة الموجودة بمكتبة بودلى بأكسفورد (المجلد الثانى ص ٥٣٢ — ص ٥٣٤) ، فى تعليقات تولوك على « حكمة الإشراق » ، مورداً ومترجماً ، من بين ماأورد وترجم ، الفقرة المهمة المتعلقة به الموجودة بكتاب « كشف الظنون » لحاجى خليفة الذى لم يكن قد طبع بعد[١] ، والفقرة الأخرى المأخوذة من نفس هذا الـكتاب والخاصة « بعلم التصوف » . وهو يتفق مع تولوك فى القول بأن

---

(١) تحت كلمة « حكمة » ؛ طبع فلبجل جـ ٣ ص ٨٧ — ٨٩ تعليق رقم ٤٥٨٢ ؛ طبعة استامبول سنة ١٣١١ ، جـ ١ ، ص ٤٤٥ .

فلسفة « الإشراق » هذه هى الحكمة « المشرقيـة » لابن سينا التى ذكرها ابن طفيل ، واعتبرها مأخوذة عن الأفلاطونية لمعارضة المشائية .

§ ٧ – وسرعان ما أصبح القول بأن « الحكمة المشرقية » هى « حكمة الإشراق » نوعاً من الحقائق المسلم بها من الجميع عند الباحثين ، ودفع مباشرة إلى القول بما لم يقل به تولوك ولا پوزى . وهو القـول بأن لفظ « إشراق » يتصل من ناحية المعنى بالألفاظ العربية الدالة على « الشرق » . فنشاهد أن مُنك (سنة ١٨٥٩) فى كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » (وقد ذكرنا هذا الـكتاب من قبل ولا تزال لهذا الـكتاب قيمته الخاصة) فى ص ٣٣٠ تعليق رقم ١ يقول :

« أما لفظ « إشراق » التى يرى فيها تولوك لفظ φωτισμός الصوفية والذى يترجمها بلفظة تدل على الإضاءة . فيبدو لى أنها مأخوذة بالأحرى من « شرق » أو « مشرق » ، وتدل على ما يسميه العرب باسم « الحكمة المشرقية » ، وهو اسم يفهم من مضمونه عندنا أيضـا بعض المذاهب الشرقية ، التى اختلطت فى مدرسة الإسكندرية بالفلسفة اليونانية » .

واعتماداً على هـذه المشابهة بين « المشرقية » و « الإشراق » لا يتردد فى أن يقول من بعد (ص ٣٣٢) : « يبدو أن ابن باجة وابن طفيل من بين فلاسفة العرب المشهورين كانا يقولان بالفلسفة المسماة باسم « الإشراق » . وهذه الفلسفة التأملية تكون تبعاً لرأى ابن سينا الذى ذكره ابن طفيل [فى الفقرة التى أشرنا إليها فى § ١] ، المعنى المستور لأقوال أرسطو » . ثم نراه أيضاً فى ص ٣٤٧ يقول عرضاً فى لهجة التأكيد بأن ابن طفيل « فيلسوف ينتسب إلى مذهب « الإشراقين » . ويقول فى ص ٣٥٦ إن « الحـكمة المشرقية » لابن سينا التى ذكرها ابن طفيل ، والتى لم تصل إلينا ، « من المحتمل أنها كانت تقول بمذهب وحدة الوجود الشرقية » ، وأخيراً فى ص ٣٥٩ ينتهى ،

بعد إشارته إلى فقرة « تهافت التهافت » لابن رشد التي أوردناها آنفاً (§ ٣)، إلى القول بأن: « مذهب وحدة الوجود الشرقي لم يترك أثراً في كتب ابن سينا المشائية »[١].

§ ٨ — وبعد تسع سنين من وفاة منك قامت محاولة أخرى لإثبات أن « حكمة الإشراق » هي « الحكمة المشرقية » إثباتاً يقوم على المعنى وعلى الاشتقاق؛ ولكنهم في هذه المرة اعتمدوا على قراءة جديدة للفظ الأخير، وهي قراءة افترضوها افتراضاً. وذلك على النحو الآتي:

فإن ابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨ هـ = سنة ١٤٠٦ م) يذكر في مقدمته (القسم السادس، الفصل ٢١: علم الإلهيات) أن المتكلمين الذين جاءوا بعد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م) خلطوا مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة فصارت كأنها فن واحد؛ « ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات، وخلطوهما فناً واحداً: قدموا الكلام في الأمور العامة ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب[٢] في « المباحث المشرقية » وجميع من بعده من علماء الكلام ».

فلما ترجم دي سلان[٣] De Slane (سنة ١٨٦٨) هذه الفقرة — التي أوردناها كلها بنصها لما لها من أهمية كبرى في المشكلة التي أمامنا، كما سنرى من بعد — قال: dans ses *Mebaheth el-Mochrikiya* "investigationes

---

(١) واضح أن منك كان المصدر الذي أخذ عنه ث. جنثالث في كتابه « تاريخ الفلسفة » حين قال في ج ٢ ص ٤٤٣ من الطبعة الثانية بمدريد سنة ١٨٨٦: « يظن ابن طفيل وغيره من المؤلفين العرب أن ابن سينا قال بوحدة الوجود في كتابه « الحكمة المشرقية »، وهو كتاب لم يصل إلينا » Z. Gonzàlez, Historia de la filosofia

(٢) وهو المتكلم المشهور فخر الدين الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢١٠ م.

(٣) في ترجمته لمقدمة ابن خلدون، باريس سنة ١٨٦٢ — ١٨٦٨ ج ٣ ص ١٦٧.

"illuminatives" أى أنه قرأ « مشرقية » هكذا: « مَشرقية » وترجمها بما يدل على الإشراق ، وذهب من بعد يبرر هـذه الترجمة وتلك القراءة فى التعليق الطويل (رقم ٤ ص ١٦٧ — ١٦٨) الذى كتبه ، إذ قال :

إن اللفظ الذى ترجمنـاه هنا بكلمة illuminative [أى إشراقى] هو لفظ (مشرقية) . وأنا أعتبر أن هذا اللفظ اسم فاعل من الفعل « أشرق » والمصدر منه « إشراق » ، واليه نُسِب فقيل « إشراقيون » ومعناه يدل على « طائفة من الفلاسفة » . وبعد أن ذكر أسماء ثلاثة مؤلفين شرقيين بمناسبة فلسفة الإشراق ختم كلامه بقوله : « إن المرحوم الدكتور كيورتن [(١)] قد بحث هذه المسألة فى التعليقات والتصحيحات لفهرست مخطوطات مكتبة بودلى (المجلد ٢ ص ٥٣٢) وانتهى من بحثـه إلى أن « الحكمة المشرقية » معناها « حكمة الإشراقيين » ويجب ألا تترجم بما يدل على الحكمة الشرقية »[(٢)].

§ ٩ — ولا بد أن يكون قد بدا لدوزى R. Dozy بحاسته الفيلولوجية المرهفة، أن افتراض قراءة مُشْرِقية، كنسبة مأخوذة من اسم الفاعل مُشْرِق، افتراض غير مقبول ، فهو فى كتابه « ملحق المعاجم العربيـة » المطبوع فى ليدن سنة ١٨٨١ جـ ٢ ص ٧٥١ ب « تحت لفظ مَشْرِق (أى شرق) يقول: « الحكمة المشرقية » أى فلسفة الإشراقيين ، راجع دى سلان ، مقدمة ابن خلدون جـ ٣ ص ١٦٨ تعليق » ومعنى هـذا أن دوزى ، ولو أنه يوافق على أن الحكمة المشرقية هى الإشراقية ، يرفض ضمناً قراءة دى سلان واشتقاقه ،

§ ١٠ — وقد وقع هـ . دارَنبور تحت تأثير دى سلان أو دوزى أو

(١) هذا خطأ من دى سلان والصواب أنه پوزى لا كيورتن كما رأينا من قبل فى (§٦) .

(٢) هنا لم يكن دى سلان دقيقا فى تعبيره . فقد رأينا من قبل (§ ٦) أن كيورتن هو ومن سبقه قد قرأ « مشرقية » بفتح الميم وترجمها بلفظ يدل على « شرقية » فى عنوان المؤلف المنسوب الى ابن سينا ؛ وكل ما فى الأمر هو أنه اعتقد أن « الحكمة المشرقية » و « حكمة الإشراق » اسمان مختلفان لمذهب فلسفى واحد .

الاثنين معاً ، فى فهرسه « للمخطوطات العربية بالأسكوريال » ، جـ ١ (باريس سنة ١٨٨٤) فهو يترجم لفظ « إشراقى » (أى من أتباع الفلسفة الإشراقية) بكلمة spiritualiste[١] (أى روحانى) — وهى ترجمة غير موفقة ولا يتردد فى أن يستعمل نفس هـــذه الترجمة للفظ « مشرقى » ، ومن هنا نراه فى المجلد رقم ١ ص ٤٧٥ (تحت رقم ٦٧٥) وص ٤٤٨ (تحت رقم ٦٩٢) يترجم عنوان كتاب فخر الدين الرازى وقد وجـد منه مخطوطتين ، ونعنى به كتاب « المباحث المشرقية » ،وهو الكتاب الذى أشرنا إليه آنفا (§ ٨) وذكرنا وصف ابن خلدون له ، نقول نراه ترجمه بقوله Recherches spiritualistes [أى « المباحث الروحانية] » ، وبمناسبة أخرى [٢] حين عثر على نسخة من قصة ابن طفيل ، وعنوانها فى المخطوطة عنوان منتحل (مأخوذ كما رأينا ، من المقدمة) هو « أسرار الحكمة المشرقية [٣] » ، نراه يترجم هذا العنوان بقوله « Les secrets de la philosophie spiritualiste » [أى أسرار الحكمة الروحانية] . غير أن دار نبور لا يشكل حروف كلمات العنوان ، ولهذا فإنه لا يسمح لنا أن نستخلص رأيه بيقين فيما يتصل باشتقاق اللفظ وقراءته .

§ ١١ — وعلى كل حال فإنه فيما عدا ما ذكرناه آنفاً عن دار نبور ، لم يصادف افتراض دى سلان نجاحاً طوال عدة سنين ، ولعل من أسباب هذا أن الغالبية العظمى من الباحثين لم تنتبه إليه ، لأنه موجود ضمن تلك التعليقة العرضية على كلام ابن خلدون ، واستمر الباحثون على قراءة « مشرقية » بفتح الميم ، مترجمين إياها بلفظ يدل على « شرقية » فى عنوان مؤلف ابن سينا وكانوا جميعاً متفقين ، حتى فيما يتعلق بموضوع تلك الحكمة المشرقية ، على أن هذا الكتاب كتاب صوفى قصد به إلى الخاصة ، كما ذهب إليه من قبل تولوك وبوزى ومُنْك .

---

(١) المجلد الأول ص ٤٩٢

(٢) جـ ١ ، ص ٤٩٢ . تعليق رقم ٦٩٦ (لا رقم ٦٦٩ « الذى هو خطأ مطبعى صرف) .

(٣) العنوان الثانى لهذه الرسالة فى طبعات القاهرة هو : « رسالة حى بن يقظان فى أسرار الحكمة المشرقية » .

ومن أجل هذا نرى ميرن ، وهو الباحث الفاضل الذى نشر رسائل ابن سينا الصوفية التى وصلت إلينا فى المخطوطتين العربيتين الموجودتين بمكتبتى ليدن والمتحف البريطانى ، أقول نرى ميرن وهو يشير إلى فقرة ابن طفيل التى أوردناها آنفاً (§ ١) ، يعتبر أن هذه الرسائل فيها « عوض لابأس به » عن فقد كتاب ابن سينا فى « الحكمة المشرقية » ؛ « لأن هذه الرسائل تخرج من ناحية موضوعها عن نطاق الشروح والتلخيصات للكتب الأرسططالية ... فلنا الحق إذاً فى أن نؤكد أن « حكمته المشرقية » ماكانت لتعطينا من حيث الجوهر فكرة تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التى نعتقد أنا نقدمها هنا باعتبارها خلاصة ماتضمنته الكتب المختلفة ، الصغير منها والكبير ، التى درسناها فى مخطوطة ليدن »[١] .

وعلى أساس هذا الاعتقاد ، وسيراً على منهج غير مقبول من الناحية الفيلولوجية ، نرى أن ميرن فى نشره للنص العربى وفى التحليل الذى قام به لهذه الرسائل باللغة الفرنسية (فى أربع كراسات طبعت بليدن سنة ١٨٨٩ — ١٨٩٩ تحت عنوان *Traités mystiques d'Avicenne* [أى « رسائل صوفية » لابن سينا]) يضع على الصفحة الأولى من النص العربى العنوان العام الآتى: « رسائل . . . فى أسرار الحكمة المشرقية » ، وهو عنوان ابتدعه ولا أساس له فى المخطوطات ، وكان من بعد سبباً فى الوقوع فى الخطأ ، فإن إليه يرجع مايقوله محمد إقبال فى رسالته ، « تطور علم مابعد الطبيعة فى بلاد فارس[٢] » (طبعة لندن سنة ١٩٠٣) ص ٣٨ ، حين يتكلم عن ابن سينا والقطعة الخاصة بالعشق فى « الرسائل الصوفية » المذكورة من قبل : « إن مؤلفه المسمى « الحكمة المشرقية » لايزال موجوداً ؛ وقد وصل إلينا أيضاً قطعة ذكر فيها

---

(١) A. F. v. Mehren, *La philosophie d'Avicenne (Ibn Sina) exposée d'apres des documents inédits*, in : Le Muséon, Louvain, vol. I, 1882, p. 398 399.

(٢) *The development of metaphysics in Persia, London, 1908.*

الفيلسوف [ابن سينا] آراءه فى قوة الحب من حيث عملها العام فى الطبيعة ، ثم أن أستاذ الدراسات الإسلامية العظيم المأسوف عليه اجنتس جولدتسيهر كان ينحو نحو هذا الرأى أيضاً حينما كتب فى سنة ١٩٠٩ خلاصة للفلسفة الإسلامية[١].

§ ١٢ — غير أن كارا دى ڤو أخذ باقتراح دى سلان قراءة «مشرقية» بضم الميم ، فى كتابه « ابن سينا » (باريس سنة ١٩٠٠) ص ١٥١ ، وترجمها بقوله « philosophie illuminative » (أى الحكمة الإشراقية) . بل إنه يذهب إلى القول (ص ١٥٢) إعتماداً على فقرة ابن رشد (التى أوردناها آنفاً ، § ٣) بأن خطأ قراءة مشرقية بفتح الميم بمعنى « شرقية » يرجع « إلى بعض تلاميذ ابن سينا الذين أرادوا أن ينحرفوا بمذهبه فى اتجاه الوثنية الكلدانية أو الصوفية الهندية » ، وبأنه « من المحتمل جداً أن هؤلاء التلاميذ كانوا مفسرين غير أمناء لمذهب أستاذهم » ، لدرجة أنه « لاشىء يخول لنا أن نعتقد أن كتب ابن سينا الفلسفية الكبرى لاتمثل آراءه الحقيقية ، وأن « حكمته المشرقية » قد احتوت مذهباً يختلف عما فى الرسائل الصوفية التى نعرفها له » . ثم يتحدث من بعدُ بإيجاز (ص ١٥٢ — ١٥٣) عن حكمة الإشراق ، قائلا إنها هى التصوف اليونانى ، رابطاً إياها ، بطريقة ضمنية ، بتصوف حكمة ابن سينا « الإشراقية » المزعومة .

وهذه الفكرة الأخيرة قال بها كارادى ڤو نفسه من بعد فى شىء كثير من الإلحاح والتدقيق فى بحث آخر ظهر سنة ١٩٠٢ ، لم يتردد فيه عن التأكيد[٢]

(١) الفلسفة الإسلامية واليهودية ص ٦٢ *Die islamische und jüdiche Philosophie* (in : *Kultur der Gegenwart* hrsg. von P. Hinneberg, Leipzig Teil I 1909 Abt. V.) حيث يقول عن ابن سينا : « ... مجموعة كتبه الأرسططالية إلى جانب رسائله الصوفية ، التى يحتمل أن تكون جزءاً من الحكمة المشرقية (أى الشرقية) ، وهى التى يشير إليها باعتبارها تكملة لفلسفته » . ويذكر عرضاً » فى ص ٦٢ اسم الحكمة المشرقية (أى الشرقية) التى ذكرها ابن طفيل .

(٢) Carra de Vaux, *La philosophie illuminative (hikmet el-ichrâq) d'après Suhrawardi Meqtoul*, in : *Journal Asiatique, 9me série*, *t.* XIX, 1902, q. 65.

بأنه ، من بين المؤلفين العرب الذين كتبوا عن حكمة الإشراق لم يكن « أشهر من ابن سينا ، الذى تنسب إليه رسالة فى الحكمة الإشراقية هى « الحكمة المشرقية » ، والذى يقال[١] عنه أيضاً إنه كان فى جوهره من أنصار حكمة الإشراق ؛ وسنبين من بعد أن هذا القول يمكن تبريره دون جهد ولا مشقة » . وبعد أن سجل بعض نقط التشابه بين بعض آراء ابن سينا أو تعبيراته وبين حكمة الإشراق انتهى إلى النتيجة الآتية (ص ٩٢) : « لقد قلنا فى خلال هذا البحث إن فلسفة ابن سينا ، وعلى وجه التخصيص ميتافيزيقاه وتصوفه ، لاتختلف مطلقاً عن مذهب الإشراق ، اللهم إلا فى التسمية فحسب ؛ وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يفسر ماتُسِب إليه من أن هذا الرجل العظيم كان فى جوهره من أنصار حكمة الإشراق، دون أن يكون المرء فى حاجة إلى الالتجاء إلى الفرض المؤلم ، فرض عدم الإخلاص [لمذهبه] »[٢] .

§ ١٣ — وكان للقراءة والتفسير اللذين اقترحهما دى سلان وشاطره فيهما كارادى ڤو انتصار حاسم فى الظاهر حين نشر ليون جوتييه سنة ١٩٠٩ رسالته القيمة جداً عن « ابن طفيل ، حياته ومؤلفاته » المطبوعة بباريس سنة ١٩٠٩ . فإن جوتييه ، الذى قرأ « حكمة مشرقية » بفتح الميم فى فقرتى ابن طفيل ، وذلك فى بحثيه اللذين نشرهما سنة ١٩٠٠[٣] مترجماً ، إياها بقوله

(١) قوله : « ينسب إليه » و « يقال عنه » واضح أنه يشير به إلى فقرتى ابن طفيل اللتين أوردناهما من قبل ؛ ولكن كارادى ڤو يحملهما من المعانى أكثر مما يحتملان فى الحقيقة حين يستخرج منهما أن ابن سينا كان من أتباع حكمة الإشراق ، فهذا خطأ .

(٢) وقد أكد كارادى ڤو قوله بأن فلسفة ابن سينا فلسفة إشراق مرة أخرى فى مقالته عن « ابن سينا » فى « دائرة معارف الدين والأخلاق » لناشرها هيستنجز ، ج ٢ ، طبعة ادنبره سنة ١٩٠٩ ص ٢٧٥ ب Hastings' *Encycl. of Religion and Ethics*

(٣) أى فى ترجمته الفرنسية لرسالة ابن طفيل ، وهى الترجمة التى أشرنا إليها آنفا ؛ وفى رسالته : « الفلسفة الإسلامية ، خطاب افتتاح محاضرات الفلسفة الإسلامية بجامعة الجزائر » طبعة باريس سنة ١٩٠٠ ص ٥٢ حيث يقول : « لم يكن هذا الكتاب (« الحكمة =

« philosophie orientale » (أى الحكمة الشرقية) ، ينتصر على العكس من هذا فى تعليقة طويلة جداً (ص ٥٩ - ص ٦١) بكتابه الجديد للرأى القائل بقراءة مُشرقية بضم الميم مترجماً إياها بكلمة illuminative [أى إشراقية] ؛ ويؤكد أن هذه « الحكمة المُشرقية » « مرادفة » لحكمة الإشراق » ، وأن التصوف الفلسفى عند ابن سينا وابن طفيل هو بالدقة « حكمة الإشراق »[١] .

§ ١٤ — وقال هورتن فى بحثين مختلفين ظهرا سنة ١٩١٢ بالرأى القائل بقراءة مشرقية بضم الميم دون أن يشير إلى من قال بهذا الرأى من قبل ، وترجمها بكلمة « Mystische » (أى تصوفيـة) أو « erleuchtende » (أى إشراقية) ومن هنا ترجم « الحكمة المشرقية » بقوله Philosophie der Erleuchtung أى حكمة الإشراق)[٢] ؛ وأورد الحجج التى قدمها له

= المشرقية) ... معروفا أيام منك . ولكن منذ ذلك الحين نشر الأستاذ ميرن تحت هذا العنوان طائفة من رسائل ابن سينا التى لم تطبع من قبل ، مشفوعة بترجمة أو تفسير باللغة الفرنسية ، وما فيها من مذهب قد عرض على صورة أمثال جميلة جداً ، حينا غامضة فى معظم الأحيان ، ليس إلا تصوف المتصوفة مختلطا بالنظرية الأرسططالية فى العقل الفعال .

(١) تتضمن هذه التعليقة المفرطة فى الطول بعض النقص وعدم الدقة . فهو لا يذكر اسم دى سلان ولا اسم كارا دى ڤو وهما اللذان أدخلا قراءة « مشرقية » بضم الميم وتفسيرها فيما يزعمون بمعنى « إشراقية » . وعلى العكس من ذلك نراه ينسب هذه القراءة إلى تولوك وفون همر ، وهى نسبة خاطئة كل الخطأ . وقوله إن بعض المؤلفين العرب يذكرون التعبير « حكمة مشرقية » (بدون تشكيل لهذا اللفظ) باعتباره مرادفا « لحكمة الإشراق » قول من غير أساس . ويظهر أن بحث كارا دى ڤو فى حكمة الإشراق عند السهروردى المقتول (وهو البحث الذى ظهر سنة ١٩٠٢) قد جهله جوتيه الذى لا يعرف هذه الحكمة الا عن طريق فقرة كتاب « كشف الظنون » لحاجى خليفة ؛ ولو عرف جوتيه كتاب السهروردى لما خلط بينه وبين آراء ابن سينا وابن طفيل التصوفية الفلسفية . وأخيراً فإن ثمت خطأ شائعا هو القول بأن « إشراق » معناه « إضاءة الأشياء » ، مع أن معناه على العكس من ذلك ، كما يرى من المعاجم العربية ، معنى لازم لا متعـدٍ أى « أن يكون الشىء نفسه مضيئا » (راجع بعد ص ٢٧٢ تعليق رقم ٢) .

(٢) فى نقده لبحث ك . سوتر فى ميتافيزيقا ابن سينا ؛ وقد ظهر هذا النقد فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » مجلد رقم ٦٦ (سنة ١٩١٢) ص ٧٥٤ — ص ٧٥٥ تعليق ؛ ثم فى كتابه عن « علم الكلام النظرى والوضعى فى الإسلام تبعا للرازى (المتوفى سنة ١٢٠٩ م) =

بصفة خاصة المرحوم المستشرق پريم prym من أجل إثبات أن هذه القراءة ممكنة من الناحية الفيولولوچية(١) ، وسنتحدث عن هذا الإمكان فيما بعد (§ ١٨) . ثم إن هورتن (فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، ص ٧٥٤ — ص ٧٥٦ ، المجلد رقم ٦٦ ، سنة ١٩١٢) ذهب إلى حد التصريح بأن مايقوله ابن طفيل — وهو أن ابن سينا صرح بأن آراءه هو الخاصة يجب أن يبحث عنها فى « حكمته المشرقية » لا فى كتاب الشفاء — ليس إلا أسطورة (« Sage ») يمكن تفسير أصلها بسهولة . ذلك أنه لما كان ابن سينا عميق العاطفة الدينية ، مؤمنا بأن القرآن وحى سماوى ، فإنه (فى رأى هورتن) قد حاول أن يطبع فلسفة أرسطو ذات الطابع الوثنى بطابع إسلامى . ونجح فى هذه المحاولة . ولهذا :

« فإن الأسطورة المذكورة قُصِد بها إلى التعبير عن هذه الفكرة ونعنى بها أنه عند ابن سينا لم يكن العلم الدنيوى « الوثنى » هو الشىء المهم ، وإنما المهم هو المعرفة الدينية التصوفية التى أدخلها هو نفسه فى تفسيره لفلسفة أرسطو بأن توسع فى هذه الفلسفة ونماها . ولهذا فإنا نجد فى كتبه المُشْرقية (التصوفية) معتقداته هو الخاصة . ومع ذلك فالقول بأن كتاب « الشفاء » يحتوى على آراء ابن سينا الحقيقية (وهى لا تناقض آراءه فى كتبه التصوفية) قول صحيح واضح ، يستخلص من الكلمات التى قالها ابن سينا للجوزجانى قبل أن يشتغل

= ونقد الطوسى (المتوفى سنة ١٢٧٣ م) له » . طبعة ليپتسك سنة ١٩١٢ ، ص ٣٧٢ . وقد أورد هورتن مثل هذه الآراء فى كتابه عن « فلسفة الإسلام » ، طبعة منشن سنة ١٩٢٤ ، ص ٣٠٩ (قراءة « مشرق » بضم الميم ، واشتقاق هذا اللفظ) ، ص ١٢٦ (« Weisheit der Erleuchtung » أى « حكمة الإشراق » ، كترجمة لعنوان كتاب ابن سينا) و ص ٣٤٣ (تعليق رقم ١٢٤ ، ضد القائلين بترجمة حكمة مشرقية بما يدل على حكمة شرقية) .

(١) كتاب « علم الكلام النظرى » الخ ، فى الموضع عينه *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Râzi (1209†) und ihre Kritik durch Tusi (†1273)*

بتأليف كتاب « الشفاء »[١] فابن سينا إذاً يريد فى كتاب « الشفاء » (« شفاء النفس ») أن يذكر آراءه الخاصة هى نفسها ، وحدها » .

وفى سنة ١٩١٣ قال هورتن نفســــه فى ص ٢٣٤ من ترجمته الموجزة « لتهافت التهافت » لابن رشد (وهى الترجمة التى ذكرناها آنفاً ص ٢٥٠ تعليق ١) ، وهو ذو صلة بما يقوله كارا دى ڤو (§ ١٢) ، إن المسلمين المعاصرين لابن رشد قد فسروا من غير شك حكمة ابن سينا المَشْرِقية (أى الإشراقية) بمعنى الشرقية (نسبة إلى الشرق) .

وليس يخلو من فائدة ، خصوصاً لمن لايشتغلون بالدراسات العربية ، أن نقف عند هذا المثل الواضح للنتائج السيئة التى تحدثها الترجمات غير الدقيقة المخلوطة بمعان سابقة ليس لها أساس . فإن فقرة ابن رشد التى أوردناها آنفا (§ ٣) يترجمها هورتن على النحو الآتى :

" Viele Anhänger Avicennas haben wir kennen gelerent, die ihrem Meister diese Lehre zuschreiben. Er habe sie in der "Oestlichen Philosophie„ (الفلسفة المشْرِقية) gelehrt. Dieselbe nannte er die „ östliche„„ weil sie das System der Leute des "Orients" (مَشْرِق) ist. Diese sind der Ansicht, die Götter seien

---

(١) هنا يترجم هورتن كلام ابن سينا الوارد فى ابن القفطى ، طبع ليبزك ص ٤٣٠ س ١ — ٣ [= ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٥ — ٦] وهو : « ثم سألته أنا [أى الجوزجانى سأل أستاذه ابن سينا] شرح كتب أرسطوطاليس . فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك فى ذلك الوقت . ولكن إن رضيت منى بتصنيف أورد فيه ما صح عندى من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك فرضيت به . فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه « الشفاء » . وفى ترجمته لهذه الفقرة يترجم قول ابن سينا « فأصبح عندى » بقوله « Meine eigenen Ueberzeugungen » أى آرائى ومعتقداتى الخاصة . وهى ترجمة غير صحيحة لأن ابن سينا بذلك يقول إنه سيضع فى كتاب « الشفاء » هذا الجزء من مذهب أرسطو الذى يراه مقبولا ، لا آراءه الخاصة المستقلة عن العلم الأرسطالى . فهورتن كان مندفعا فى النتائج التى استخلصها من كلام ابن سينا فى هذه الفقرة . إلا أن ابن سينا قد أدخل ، فى الواقع ، فى كتاب « الشفاء » (وقد كان تأليفــه على فترات متقطعة وبدون تسلسل وانتظام) بعضا من آرائه الشخصية ؛ وكل الجزء الرياضى الفلكى ليس من عند أرسطو.

die himmlischen Körper. Die Methode des Aristoteles, die aus der Philosophie ein erstes Prinzip nachweisen will (durch mühevolle wissenschaftliche Deduktion) halten sie für "schwach (nicht) beweiskräftig"(1)

وإلى هذا التلخيص غير الموفق لهذه الفقرة يضيف هورتن الملاحظات الوهمية التالية فيقول :

« هذه الفلسفة « المشرقية » ترمى إذاً إلى معرفة الله عن طريق الوجدان والذوق فى مقابل الفلسفة الدقيقة التى تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالى . فهى تقول إن الحقيقة شىء « يشرق » للعقل فهى « مُشْرِقة » ، وعلى هذا النحو أيضاً « يشرق » الله للصوفى — فهو مشرق . ومن يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه « مُشْرِق » ، أى صوفى ، أو فيلسوف الإشراق فى مقابل الفيلسوف الذى يستخدم طرق البرهان . والذى يسترعى الانتباه مع ذلك هو أن هذا اللفظ الذى ثار حوله الكثير من الجدل كان يقرأ « مشرق » بفتح الميم فى زمان ابن رشد » .

ولكن ليرجع فى هذا إلى ما قلناه من قبل فى § ٣ .

§ ١٥ — وبعد سنة من هذا التاريخ أيّد أسين پلاثيوس(٢) فى مؤلف مهم جداً القول بأن حكمة « الإشراق » كان يقول بها قبل السهروردى المقتول ، ابن سينا ، وأنه يجب أن تقرأ « مشرقية » بضم الميم فى عنوان كتاب هذا الأخير .

وهذا يفسر أنه فى بحثين متأخرين مشهورين مختلفين فيما بينهما ولكن عنوان كليهما واحد هو « آثار نظرية المسلمين فى الحياة الآخرة فى الملهاة الإلهية » [لدانته] طبعة مدريد سنة ١٩١٩ ص ٣٣٤ ، ص ٣٣٥ ، ومدريد

---

(١) [الخطأ فى هذا التلخيص فى العبارة الأخيرة وترجمتها ما يأتى : « وهم يقولون عن منهج أرسطو ، وهو المنهج الذى يرمى إلى أن يستخلص من الفلسفة مبدأ أول (عن طريق الاستدلال العلمى الشاق) ، إنه منهج ضعيف غير قادر على البرهنة »]

(٢) « ابن مسرة ومدرسته ، نشأة الفلسفة الأسبانية الإسلامية » طبع مدريد سنة ١٩١٤ ص ١٢٢ تعليق رقم ٢ .

سنة ١٩٢٤ص ٦٤ La escatologia musulmana en La Divina Comedia
نقول إن هذا يفسر كيف أنه فى هذين الكتابين يضيف وصف « إشراقى » إلى ابن مسرة وابن سينا ،وعلى العموم إلى « المتصوفين الإشراقين »المتقدمين على السهروردى المقتول بخلاف استعمال المؤلفين العرب .

وفى سنة ١٩١٦ يقول كليمان هيوار (١) : « حكمة الإشراق، وهى تصوف ذو طابع أفلاطونى محدث ، هى الفلسفة « المُشْرِقية » أى الإشراق وقد كانت موجودة أيام ابن سينا الذى كتب مؤلفاً عنوانه « الحكمة المُشْرِقية » ، وكان لها حينذاك طابع سرّى فقدته منذ ذلك الحين » .

وأخيراً رأينا تيته . دى بور (٢) وهو باحث ممتاز فى الفلسفة الإسلامية يكتب سنة ١٩٢١ فيقول فى لهجة تدل على أن هذا من الأشياء التى سلم بها العلم ولم يعد يتطرق إليها أدنى شك : « الإشراقيون » (يشير الى الحكماء) أى أتباع « حكمة الإشراق » أو « الحكمة المُشْرِقية » (كما يقرؤها الكثيرون، مثل بوكوك (هكذا !) ومنك ورينان ، أما مَشْرِقية فمعناها = شرقية) ، ويطلق هذا اللفظ على وجه التخصيص للدلالة على تلاميذ السهروردى (المتوفى سنة ١١٩١ م) ولكن الاسم والمذهب أقدم عهداً . راجع مادة « حكمة » فيما يختص بالاسم » .

وليلاحظ ما فى الآراء المذكورة فى هذا البند والبندين السابقين من دور: فمن الافتراض افتراضاً سابقاً أن فلسفة ابن سينا المستورة هى فلسفة الإشراق التى أتت بعدها استنتج خطأ أن « مشرقية » تقرأ بضم الميم ، وترجمت خطأ بما يدل على أنها « إشراقية » ؛ ومن هذه الافتراضات التى سنبين أنها تقوم على غير أساس فى البنود التالية — استنتج أن « فلسفة الإشراق » وجدت بالفعل

---

(١) فى « دائرة المعارف الإسلامية » ج ٢ ، طبعة ليدن سنة ١٩١٦ ص ٣٢٤ ب تحت مادة « حكمة » .

(٢) « دائرة المعارف الإسلامية » ج٢ سنة ١٩٢١ ص ٥٦٨ ا تحت مادة « إشراقيون » .

وبالاسم قبل فلسفة السهروردى المقتول وإنما هو أتى بالمصطلح الفنى «حكمة الإشراق».

§ ١٦ —وعلى كل حال، فهما يكن من أمر القراءة التي اختارها الباحثون للصفة «مشرقية»، فإن الفكرة القائلة بأن هذا الكتاب كتاب يتضمن آراء صوفيةمستورة، كانت فكرة راسخة منذ زمن طويل فى عقول كل الباحثين لدرجة أنه على أساسها وحدها أنكر بكل توكيد ويقين إمكان أن تكون مخطوطتان بعنوان «الفلسفة المشرقية» لابن سينا يحتويان حقا هذا المؤلف أو جزءاً منه.

وأحد هذين المخطوطين فى مكتبة بودلى بأكسفورد تحت رقم ٤٠٠ (كتب عبرية) فى الفهرست القديم الذى وضعه أورى (سنة ١٧٨٧) وقد كتب بحروف عبرية، ويشتمل على أربعة كتب ثالثهما هو رسالة ابن سينا المشهورة فى تقسيم العلوم، ورابعهما هو، بحسب العنوان، جزء من الطبيعيات من كتاب «الفلسفة المشرقية» لابن سينا نفسه. وحوالى النهاية تشير هذه الرسالة الرابعة إلى ما يتلوها وهو «كتاب الحيوان» ويعتبره ابن سينا هو والفلاسفة الإسلاميون الآخرون هو وكتاب «النفس» الخ جزء من الطبيعيات. وكان هذا كافيا لأن يجعل پوزى يصرح تواً فى إضافاته إلى فهرست أورى (سنة ١٨٢١ — ١٨٣٥ ج ٢ ص ٥٦٣) بأن هذا الجزء من الكتاب، لابد أن يكون جزءاً من كتاب «الشفاء»، وهو دائرة المعارف الفلسفية التى ألفها ابن سينا. وقد أورد هذا من بعد ا. نويباور A. Neubauer فى الفهرست الذى ألفه عن المخطوطات العبرية فى مكتبة بودلى تحت رقم ١٣٣٤. ولم يكن اشتينشنيدر، منذ سنة ١٨٧٠، يميل إلى القول بأن هذه القطعة جزء من «الشفاء»، ولكنه مع ذلك — للسبب الوحيد دائماً وهو أنها لا تتكلم عن آراء مستورة صوفية، يرى حقا أن هذه القطعة منحولة، ولا يمكن

أن تكون قطعة من الحكمة المشرقية » [١] . وعلى هذا النحو أيضاً ولغير ما سبب آخر غير الذى ذكرناه يرى د . كوفمن D. Kaufmann أنها منحولة . وقد انتسخ كل القطعة الموجودة فى مكتبة بودلى وأورد بعض فقرات منها (فى أصلها العربى) فى رسالة له [٢] ذات قيمة كبيرة ، ولهذا فإنه فى إيراده هذه المقتبسات — وهى تشير إلى الحواس الخمس ، وتبعاً لهذا فإنها تتصل بمسائل يبحث عنها عادة (عند أرسطو وابن سينا الخ) فى هذا الجزء من كتب الطبيعيات (أو الفلسفة الطبيعية) الذى موضوعه النفس — نقول إن كوفمن يشير إلى « الحكمة المشرقية المزعومة » «in der sogenannten morgenländischen Weisheit», "in der angeblichen morgenländischen Weisheit".

والمخطوط الثانى فى استامبول (أيا صوفيا ، تحت رقم ٢٤٠٣) وعنه يقول كارادى ڤو [٣] مايلى : « يشير فهرست مكتبة أيا صوفيا باستامبول إلى مخطوط لابن سينا تحت هذا العنوان (الحكمة المشرقية) ، وقد رأينا هذا المخطوط فى أثناء الرحلة التى قمنا بها منذ مدة قريبة وشاهدنا أن عنوان الكتاب لايتفق ومضمونه ؛ فهو ليس إلا رسالة فلسفية من نوع كتاب « النجاة » وفى أسلوبه [٤] » .

---

(١) فى نقده لكتاب ألفه هنبرج ، فى نشرة « الكتب العبرية » التى تصدر فى برلين؛ المجلد العاشر (سنة ١٨٧٠) ص ٢١ — وقد كرر هذا الكلام اشتينشنيدر نفسه فى مقالته عن « الكتب العربية الموجودة فى مخطوطات عبرية » المنشورة « بمجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد ٤٧ (سنة ١٨٩٣) ص ٣٤٥ .

(٢) « الحواس . بحث فى تاريخ علمى وظائف الأعضاء والنفس فى العصور الوسطى اعتمادا على مصادر عربية » بودابست سنة ١٨٨٤ (فى : التقرير السنوى لمدرسة الأحبار ببودابست عن السنة الدراسية ١٨٨٣ — ١٨٨٤) ص ٩٨ تعليق ، ص ١١١ — ١١٢ تعليق رقم ٩ ، ص ١٦١ تعليق رقم ٥ ، ص ١٦٢ تعليق رقم ٥ ، ص ١٨٢ تعليق رقم ١٥ ، ص ١٨٣ تعليق رقم ١٧ . وفى إحدى هذه المقتبسات يشير المؤلف إلى كتاب الشفا [له] .

(٣) « الفلسفة الإشراقية » ص ٦٥ *La philosophie illuminative* .

(٤) أى يحتوى على المنطق والطبيعيات والإلهيات ككل كتب ابن سينا الشاملة لكل =

§ ١٧ — وليست محاولة إمعان النظر فى هذه الفروض القديمة وفحصها ، بعد أن أصبحت اليوم فى نظر عدد من الباحثين الممتازين شيئاً مؤكداً مقطوعاً به ، وبعد أن انتشرت فى مؤلفات تتجه إلى الجمهور ، أقول ليست هذه المحاولة نوعاً من البحث الفيلولوجى فحسب ، ولكنها أيضاً توضيح لفكر ابن سينا وغيره من الفلاسفة الإسلاميين .

والمسائل التى تعترضنا فى هذا البحث هى :

ا) هل قراءة اللفظ « مشرق » بضم الميم (وفى صيغة المؤنث : « المُشْرِقية ») ممكنة من الناحية اللغوية ؟

ب) هل فلسفة ابن سينا الصوفية فلسفة إشراق ؟

حـ) ماذا كان مضمون كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا ، التى ذكرها مترجموه ، والتى أشار ابن سينا نفسه على كل من يريد أن يعرف الحقيقة بطريقة أحسن مما فى مؤلفاته الأخرى المؤلفة على طريقة المشائين بأن يرجع إليها ؟

د) هل المخطوطان اللذان يشتملان ، بحسب العنوان ، على « الحكمة المشرقية » لابن سينا هما حقاً كتابان لا صلة لهما مطلقاً بهذه الحكمة ، كما يقول اشتينشنيدر ونويْبَاوَرْ وكوْفِنْ وكارادى ڤو ؟

هـ) إلى أى كتاب من كتب ابن سينا يمكن أن يكون ابن طفيل قد أشار ، حين ذكر « الحكمة المشرقية » باعتبارها مخالفة للفلسفة الواردة فى كتاب « الشفاء » ذى الطابع المشائى ، وحين قال إنه ألف قصته الفلسفية

= فروع الفلسفة — ولقد كان من أثر الخطأ الشائع المتداول الخاص بالصفة «مشرقية» أنه جعل كارا دى ڤو ، بعد أن أشار إلى كتاب المباحث المشرقية (راجع قبل § ٨) ، يضيف : وثمت مؤلف كبير ، مشهور بين المسلمين شهرة واسعة هو فخر الدين الرازى ، قد كتب فى «الإشراق» . كذلك يترجم هورتن فى كتابه عن «البراهين على وجود الله عند الشيرازى» (المتوفى سنة ١٦٤٠ م) » (المطبوع فى بون سنة ١٩١٢ ص ٩٥ س ٣ من أسفل) عنوان كتاب فخر الدين الرازى بقوله «mystische Untersuchungen» [أى مباحث صوفية» أنظر فيما يتعلق بهذا الكتاب التعليق رقم ١ فى الصفحة التالية .

نزولا على رغبة صديقه الذى سأله أن يشرح « أسرار الحكمة المشرقية » لابن سينا ؟

وهانحن أولاء نجيب عن هذه الأسئلة فى البنود التالية .

§ ١٨ — إن وجود الصفة « مُشْرِقى » ، أيا كان المعنى الدقيق الذى يراد أن يعطى لها ، وجود مفترض افتراضاً . فقد رأينا فى البند رقم ٨ أن دى سلان قد تخيل وجود هذه الصفة بمناسبة عنوان كتاب فخر الدين الرازى ، وهو كتاب فى الكلام ، وهذا العنوان هو « المباحث المشرقية » ، جامعاً بين الفرض الذى لا أساس له والذى هو خطأ كل الخطأ (١) ونعنى

---

(١) إن فقرة ابن خلدون نفسها ، وهى التى ترجمها دى سلان وعلق عليها على هذا النحو ، والتى أوردناها فيما سبق (§ ٨) لابد وأنها كانت كافية لتمنع من القول بأن كتاب فخر الدين الرازى كتاب فى فلسفة الإشراق . والى جانب هذا فإن ر . جوشه ، قدم ، قبل كلام دى سلان بإحدى عشرة سنة ، معلومات دقيقة حول مخطوطة للكتاب المذكور (فى بحثه بعنوان « حول حياة الغزالى ومؤلفاته » ، وقد ظهر فى « مباحثات أكاديمية العلوم ببرلين ، القسم الفلسفى التاريخى ، سنة ١٨٥٨ ص ٢٩٢ (Abhandl. Ak. wiss. Berlin فقال : « إن كتابه المباحث المشرقية (أى المباحث الشرقية) . . . تتصل فى ردها على الفلسفة الأفلاطونية والأرسطاطالية واليونانية العربية بأقوال الغزالى فى « التهافت » و « المقاصد » ؛ ثم إن جوشه ، فى التعليق الطويل رقم ٧٢ الوارد بصفحة ٣١٠ — ٣١١ ، يقدم تلخيصا دقيقا الفصول التى تؤلف كل قسم من أقسام الكتاب الثلاثة ، ومنها يظهر (متفقا مع هذا اتفاقا تاما مع ما يقوله ابن خلدون) أن الكتاب كتاب فى علم الكلام يشتمل على الالـٰهيات والطبيعيات والتوحيد على عادة المؤلفات الإسلامية المماثلة له . والمسألة تظهر بشكل أكثر تفصيلا ووضوحا من الثبت الكامل لكل أقسام الكتاب وفصوله ، الذى عمله ف . الفرت فى كتابه « بيان المخطوطات العربية فى المكتبة الملكية ببرلين . » جـ ٤ (سنة ١٨٩٢) ص ٤٠٤ — ص ٤١٥ *Verzeichness der arab. Hss. der Kgl. Bibl. zu Berlin* — راجع جولد تسيهر فى مقاله بعنوان « علم التوحيد عند فخر الدين الرازى » المنشور بمجلة « الاسلام » *Der Islam* المجلد رقم ٣ سنة ١٩١٢ ص ٢٣٠ تعليق رقم ١ فهو يقول « هو المصيب ، معارضا كارادى ڤو ، والصحيح « شرقية » ضد « يونانية (إلى الحد الذى تتعارض نتائجها [أى الفلسفة اليونانية] مع الإسلام) »

وأضيف هنا أن رعون مرنان الدومنيكى ، ترجم بعد سنة ١٢٥٠ م بقليل ، عنوان كتاب الرازى هذا ترجمة صحيحة ، وهو قد اطلع على هذا الكتاب ، فقال : «Et haec est ratio =

به أن هذا الكتاب يشتمل على أقوال حكمة الإشراق ومبادئها ، وبين الفرض الآخر ، الذى لا أساس له هو الآخر ، ونعنى به أنه لا يوجد ثمت اصطلاح فنى هو « الحكمة المشرقية » ، « المباحث المشرقية » ، الخ ، بمعنى فلسفة معارضة للفلسفة والمذاهب اليونانية المشائية [١] . فإن هذه الصفة المزعومة : مشْرقى التى تخيلت على أساس خطأين فى الواقع ، لم يمكن أن يوجد لها حتى الآن غير استعمالين اثنين فحسب : الأول فى عنوان كتاب الرازى المذكور . والثانى فى عنوان الحكمة المشرقية لابن سينا .

فلعل هـــذه الاعتبارات كافية لأن تجعل من غير المحتمل وجود الصفة مُشْرقى التى افترضت افتراضاً . ولكنا نستطيع أن نزيد من عدم الاحتمال هذا بأن نضيف أسبابا لغوية صرفة .

وذلك أن تكوين اسم منسوب ، سواء أكان اسما أو صفة ، عن طريق زيادة ياء (وياء وتاء للمؤنث) إلى آخر اسم الفاعل — كما ستكون الحال فى افتراض وجود لفظ مُشْرقى — لا يوجد فى العربية إلا فى حالتين :

ا) اذا كان اسم الفاعل هذا مستعملا كعَلَم مثل مستعينى ، مُسبّحى ، قادرى (نسبة إلى « عبـــد القادر ») ، واحدى (نسبة إلى « عبد الواحد ») ، وهكذا ، أو كاسم نكرة مثل داخل (نسبة إلى « داخلى ») ، وخارجى (نسبة إلى « خارج ») وهكذا .

ب) إذا كان المراد به الدلالة على أشخاص ، لا على أشياء ، يوصفون بانتسابهم إلى فئة أو فرقة أو مذهب ، الخ ، يكون اسمه الجمعى على صيغة اسم الفاعل : مثل معتزلى نسبة إلى (الفئة أو الفرقة أو الطائفة) المعتزلة : وخارجى

= ابن الخطيب فخر الدين الرازى] philosophi cnjusdam nomine Ibnalchatib in libro *Investigationum oriantalium* (Raymundi Martini *Pugio fidei adversus Mauros ed judaeos*, pars, 1, Cap. 4, fol. 165 من طبعة باريس سنة ١٦٥١ ، ص ٢٠٦ من طبعة ليبتسك سنة ١٦٨٧) [فهو يترجم « مشرقية » بمعنى « شرقية »]

(١) راجع التعليق السابق ؛ وراجع خصوصا ما سنقوله فيما بعد .

نسبة إلى (الفئة) الخارجة ومُشْرِكى نسبة إلى (الفئة) المشركة وهكذا . وأعود فأقول إنه لا بد من أن يكون المقصود الدلالة على أشخاص ؛ أما إذا كان المقصود استعمال الصفة للدلالة على أشياء أو مذاهب أو كتب، فإن هذه الصيغة غير ممكنة الاستعمال ؛ فيقال مذهب اعتزالى أو مذهب اعتزال ، لا مذهب معتزلى ، ويقال رأى خوارج لا رأى خوارجى ، وهكذا[1] .

فلكى يمكن أن يسمى « الإشراق » أى القائل بحكمة الإشراق ، باسم « مُشْرَقى » أيضاً ، لا بد وأن يكون مجموع القائلين بهذه الحكمة قد سموا أيضاً (الفئة أو الطائفة أو الفرقة أو القوم) المشرقة ؛ ولكن باحثاً لم يستطع مطلقا ، على الرغم من كثرة النصوص التى تتحدث عن حكمة الإشراق ، أن يجد هذه التسمية فى نص من النصوص ، وهى تسمية إن وجدت فستكون غير معقولة . لأنه ما دام المقصود بها « من حدث عندهم إشراق » لا « من هم مشرقون » ، فلا بد أن تكون التسمية بصيغة اسم المفعول «مُشْرَق» ، لا بصيغة اسم الفاعل «مُشْرِق»[2]: وحتى لو فرضنا أن لفظ « المُشْرِقة »

---

(١) وعلى هذا النحو يقال مسلم للدلالة على الشخص ، ولا يقال مسلمى . ولكن يقال إسلامى ، للدلالة على شىء أو فكرة أو كتاب الخ .

(٢) وهذه الصعوبة فى صيغة اسم الفاعل شعر بها بريم الفيلولوجى (فى كتاب هورتن ، « علم الكلام النظرى الخ » ص ٣٧٢) وكان مضطربا أشد الاضطراب فى محاولة تذليلها . ولن أناقش هنا فيما إذا كان صحيحا ترجمة إشراق بالكلمة «illuminazione» [أى تنوير] وحكمة الإشراق بالكلمتين filosofia illuminativa كما يفعل الجميع مقلدا الواحد منهم الآخر ولعلهم فى هذا متأثرون تأثرا لاشعوريا «بالتنوير» الأوربى فى القرن الثامن عشر . غير أنى أنبه هنا إلى أنه فى اللغة العربية الفصيحة ، الفعل أشرق (ومصدره : إشراق) فعل لازم (بمعنى أضاء بنفسه ، لمع) ؛ والمعنى المتعدى (بمعنى جعل الشىء يضىء وينير) ليس فقط متأخرا ومن لغة غير فصيحة (راجع « تاج العروس » ج ٦ ص ٣٩٣ فى الوسط) ، وإنما هو أيضا ليس المعنى الذى قصد إليه الفلاسفة الإشراقيون . راجع ، مثلا ، الطبعة المذكورة لكتاب « حكمة الإشراق » ص ١٢ س ١١ وما يليه (شرح الشيرازى) ، ص ٣٤١ — ص ٣٤٢ (المقالة الثانية) و ص ٤٧٤ (عند نهاية المقالة الرابعة تقريبا) حيث يرى أن من الواضح أن كلمة إشراق ، باعتبارها مصطلحا فلسفيا ، لها معنى لازم هو أن يكون الشىء مشرقا بنفسه .

وجد ، فإن الاسم المنسوب « مُشْرِق » ، تبعاً للقاعدة ب) ، لا يطلق إلا على الأشخاص فحسب ، فالتسمية « حكمة مُشْرِقية » لن تكون محتملة من الناحية اللغوية ، والدليل على هذا أيضاً أنه فى كتاب « حكمة الإشراق » للسهروردى المقتول وفى شرح قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازى عليه، وفى حاشية صدر الدين محمد الشيرازى على شرح القطب الشيرازى [1] لا يرد مطلقا لفظ مشرق أو « مشرقى » للدلالة على شخص أو فكرة أو شىء منسوب إلى حكمة الإشراق ، ولكن يرد فقط ، وبكثرة ، لفظ « إشراقى » [2].

فالقراءة « مُشْرِقى » بضم الميم وكسر الراء وترجمتها بما يدل على أنها « نسبة إلى الإشراق » غير مقبولتين من الناحية اللغوية إذاً ؛ ولا بد بالنسبة لكتاب ابن سينا أيضاً من العودة إلى القراءة القديمة الطبيعية وهى « مَشْرِقية » بفتح الميم وكسر الراء (أو « مَشْرَقية » بفتح الميم والراء) بمعنى (شرقية) .

§ ١٩ — فإذا كان القول بأن التسميتين (شرقية وإشراق) تسمية واحدة قولا مرفوضا ، فهل من المقبول على الأقل أن المذهبين مذهب واحد ، أو أن ثمت تشابهاً وقرابة بينهما من شأنها أن تبرر رأى هؤلاء الذين دعاهم ما افترضوه افتراضاً — ونعنى به وجود قراءة مُشْرِقية بضم الميم — إلى أن يمثلوا ابن سينا باعتباره ممن قالوا بحكمة الإشراق قبل أن يكون السهروردى المقتول قد قال بها ووضع أسسها النهائية وسماها بهذا الاسم ؟

مطبوعة كلها بطهران طبع حجر سنة ١٣١٣ هـ ، تبعا لما هو وارد فى الصفحة الأولى ؛ وسنة ١٣١٥ ، تبعا لما هو وارد فى الخاتمة الموجودة فى آخر النص (ص ٥٦٥) ؛ وسنة ١٣١٦ ، تبعا للخاتمتين الموجودتين بالهامش ، فى ص ٥٣٦ و ص ٥٦١ .

(٢) مثل : قاعدة (أو قواعد) إشراقية (أو قاعدة الإشراق) ، نكت إشراقية (ص ١٧١ س٣) علم حضورى إشراقى (ص ٤٧٥ س ١ و س٣) ، علم إشراقى (ص ٣٩ ، س ٦) ، علوم إشراقية (ص ٣٨ ، س ١٢) ، إضاءة إشراقية (ص ٣٩ ، س ٩) ، أنوار إشراقية (ص ٣٥٢ س ٧ و س ١٠) . وكذلك صدر الدين محمد الشيرازى (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ — سنة ١٦٤١ م) ، فى الأسفار الأربعة طبع طهران سنة ١٢٨٧ هـ : قاعدة إشراقية (ص ٤٠) ، لمعة إشراقية (ص ٢٤) .

حينما افترض پوزی سنة ١٨٣٥ هذا الافتراض أول من افترضه ، لم يكن معروفاً فى أوربا من كتب ابن سينا إلا ما هو ذو طابع أرسططالى سائد ، عما حفظ فى تراجم لاتينية من العصور الوسطى ؛ وإشارة ابن طفيل إلى الحكمة المشرقية لابن سينا لم تفعل إلا أنها تركت من الممكن أن ينظر إلى هذا الكتاب باعتبار أنه كتاب فى التصوف الفلسفى . ومن ناحية أخرى انحصرت مصادر المعلومات الأوربية عن حكمة الإشراق فى بضعة أسطر قليلة فارسية نشرها تولك (سنة ١٨٢٦) وفى الفقرة التى ليست بأعظم طولا بكثير لحاجى خليفة التى استخرجها كيورتن . فكان افتراض أن حكمة ابن سينا المشرقية هى حكمة الإشراق ، افتراضاً له ما يبرره ، نظراً إلى هذه الحالة التى كانت عليها معرفة الأوربيين بفلسفة ابن سينا وحكمة الإشراق .

ولكن معلوماتنا ازدادت منذ أكثر من أربعين سنة ازدياداً هائلا ، فقد نشرت نصوص صوفية لابن سينا وترجمت وحللت ، وهى نصوص متأثرة تأثراً واضحاً بالأفلاطونية المحدثة بدرجة معتدلة تشابه تأثر الفارابى وتبعد بعداً كبيراً عن مغالاة أيامبليخوس وپرقلس . ثم إنه إذا كان لا تزال تعوزنا دراسة عميقة كاملة لحكمة الإشراق ، فإن هناك مع ذلك تحت الطبع كتاباً رئيسياً من تأليف زعيم حكمة الإشراق مع شرح وحاشية [1] ، كما توجد مباحث جزئية كتبها بعض الباحثين ، يصحح ويكمل بعضها بعضاً وتسمح لنا بتكوين فكرة صحيحة مؤكدة عن مذهب السهروردى المقتول فى خطوطه

---

(١) راجع التعليق رقم ١ من الصفحة السابقة — والكتاب ترجمة هورتن ترجمة تلخيصية تحت عنوان « فلسفة الإشراق عند السهروردى (المتوفى سنة ١١٩١م) مترجمة ومشروحة» طبع فى هله على نهر الزاله سنة ١٩١٢ M. Horten. *Die Philosophie der Erleuchtang nach Suhrawardi (1191) †) übersezt und lerläutert*, Halle a S.
غير أن هورتن يخلط كثيرا من دون تفرقة « النص (الذى يلخصه) بملاحظات الشارح أو حتى بافتراضات المترجم نفسه ؛ هذا ولم نذكر الأخطاء الكثيرة الواردة فيه .

الرئيسية[١]، وعما يختلف به اختلافاً جوهرياً عن فلسفة الفارابى وابن سينا. فالأفلاطونية المحدثة التى شاعت روحها فى القسم الأول من القرون الوسطى واضحة الأثر – ولا يمكن إلا أن تكون كذلك – فى حكمة الإشراق؛ ولكنها، على العكس من ابن سينا والفارابى، لا تستقيها من ينابيعها الصافية لدى رؤساء المدرسة الأفلاطونية المحدثة الإسكندرانيين، وإنما تأخذها عن ميتافيزيقا النور المتأخرة، التى هى خليط من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستورة، والتى حافظ عليها ونماها صابئة حران (المسماة قديماً باسم Carrhae فى المنطقة من سوريا الواقعة وراء نهر الفرات) حتى بعد غزو المسلمين لبلاد فارس، وتبعاً لهذا قد وصلت فى لغة عربية إلى علم الفاتحين [٢]، نقول هذه الميتافيزيقا خلطها السهروردى بعناصر ذات طابع إيرانى خالص مأخوذة من ديانة زرادشت. وعلى هذا النحو أصبح هرمس وأغاذيمون واسقليبوس وفيثاغورس، وغيرهم من الشخصيات التى تعتبر حجة فى كتب العلوم المستورة، الرؤساء المزعومين لحكمة الإشراق. هم وجاماسب وبزرجمهر وغيرهما من الحكماء الخرافيين فى فارس القديمة. والاختلاف بينها وبين أفكار ابن سينا المنشورة والمستورة واضح وضوحا كبيراً إلى درجة أن عمى الباحثين الكبار فى هذا الصدد لابد وأن يكون راجعاً إلى تأثير الأفكار القديمة القائلة باتفاق

---

(١) ا. فون كريمر، تاريخ الأفكار السائدة فى الإسلام »، ليپتسك سنة ١٨٦٨ ص ٨٩ — ٩٨ (والتعليقات الواردة بصفحة ١٣١ — ١٣٣)؛ كارادى ڤو، حكمة الإشراق عند السهروردى المقتول، فى « المجلة الأسيوية » السلسلة التاسعة المجلد ١٩ سنة ١٩٠٢ ص ٦٣ — ٩٤؛ محمد إقبال، « تطور الميتافيزيقا فى بلاد فارس : بحث فى الفلسفة الإسلامية »، لندن سنة ١٩٠٨ ص ١٢١ص ١٢١ — ١٥٠ (مهم إلى حد كبير)؛ س. ڤان دن برج؛ « هيا كل النور للسهروردى » راجع أيضا م. هورتن، « الفلسفة الإسلامية »، منش سنة ١٩٢٤ ص ١٢٠ — ١٢٦. وفيه مع ذلك بعض دعاوى يجب أن تؤخذ بحذر وتحفظ،

(٢) فى البند الرابع بعنوان « تأثيرات ميتافيزيقا قديمة : تقول بالصدور والخلاص » من المادة « فلسفة (إسلامية) » تأليف ت. ى. دى بور، فى « دائرة معارف الدين والأخلاق » تحت إشراف هيستنجز، جـ ٩ (أدنبره سنة ١٩١٧) ص ٨٧٩.

حكمة ابن سينا المشرقية المجهولة مع حكمة الإشراق (١) .

ooo

٢٠ — ولكن ماذا كان كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا ، هذا الكتاب الذى يظهر أنه لم يتمه (٢) ، والذى قصد به هو نفسه إلى أن يعارض به ، كما يقول ابن طفيل ، دائرة معارفه الفلسفية الضخمة ، ونعنى بها « الشفاء » الذى ألفه على مذهب أرسطو ؟

إن الجزء الأول من كتاب « الشفاء » ، وفيه مقدمة الكتاب كله ، لم يطبع بعد ، ولهذا لا أستطيع أن أحقق الاقتباس الذى اقتبسه ابن طفيل وأشرنا إليه فى البند الأول ، وهو الاقتباس الذى اعتبره هورتن (§ ١٤)

---

(١) فى كتاب « علم الكلام النظرى الخ » (سنة ١٩١٢) ص ٣١٦ يقول هورتن بدون احتياط : « إشراق أى تنوير ، عن طريقه يصبح الله ظاهرا للأرواح ، أخذه السهروردى من « إشارات » (١٨٢ ، ٣) ابن سينا » . ولكن ابن سينا فى الفقرة التى يريد هورتن أن يستخلص منها المبادىء الرئيسية لمذهب الإشراق الفلسفى ، لا يستعمل مطلقا لفظ « إشراق » بالمعنى الخاص لهذا المذهب ؛ وإنما هو يقول : « إدراك الأول [= الله] للأشياء من ذاته فى ذاته هو أفضل أنحاء كون الشىء مدركا ومدركا . ويتلوه إدراك الجواهر العقلية للاول بإشراق الأول » و [إدراك هذه الجواهر العقلية] لما بعده [أى الأشياء التى تأتى بعده] منه [أى التى علتها الأول فهى « منه » بمعنى أنه علتها] من ذاته [يشرحها مؤلف البحث بمعنى أن الضمير يعود على الأشياء ذاتها . وهذا لا يمكن . والضمائر هنا مضطربة أشد الاضطراب . والأرجح أن الضمير فى « ذاته » يعود على العقل أو « الجواهر العقلية » المذكورة من قبل ، فالمعنى إذاً أن إدراك الجواهر العقلية للأشياء التى تأتى بعد الأول يكون بذاتها ، وليست هى محتاجة فى إدراكها إلى إشراق من الأول . راجع « محاكمات القطب الرازى على شرحى نصير الطوسى والفخر الرازى » بهامش طبعة طهران للإشارات] وبعدها الإدراكات النفسانية التى هى نقش ورسم [يصدر] عن طابع عقلى متبدد المبادى والمناسب جم تسب على غير لفظه [هكذا فى كل الطبعات ولكن مؤلف البحث يقرأها : مناسب ، بضم الميم ويجعلها صفة « للطابع العقلى »] » (« الاشارات » ، النمط السابع ، طبع فورجيه ص ١٨٢) . راجع من أجل توضيح هذه الفقرة شرحى فخر الدين الرازى ونصير الدين الطوسى (طبعه استامبول ، سنة ١٢٩٠ ، ص ٣٢٧ — ٣٢٨ ، وص ٤٢٩ ؛ طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢٥ هـ ، جـ ٢ ص ٧٠ — ٧١) ، « لباب الإشارات » لفخر الدين الرازى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ، ص ١١٩ .

(٢) راجع نهاية البند رقم ١ .

مختلقاً لاأساس له (١) . غير أن اقتباس ابن طفيل يجد مايؤيده فى فقرة مشهورة لروجر بيكون (٢) ؛ هذا إلى أنّا ذكرنا من قبل فى بند ٨ ، أن

(١) [استطعنا أن نراجع القسم الخاص بالمنطق من كتاب « الشفاء » لابن سينا فى النسخة الموجودة بمكتبة جامعة فؤاد الأول تحت الأرقام من ٢٦٠٥٠ — ٢٦٠٥٣ والمأخوذة بالفوتوستات عن نسخة خطية موجودة بالمتحف البريطانى . وقارنا مقدمة « الشفاء » فيها بفقرة ابن طفيل فوجدنا أن ابن طفيل يلخص مقدمة الشفاء ويقتبس أحيانا فقرات منها بنصها . ويهمنا خصوصا من مقدمة « الشفاء » هذه قول ابن سينا : « ولى كتاب غير هذين الكتابين [« الشفاء » و « اللواحق »] أوردت فيه الفلسفة على ما هى فى الطبع ، وعلى مايوجبه الرأى الصريح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ولا يتقى فيهم من شق عصاهم مايتقى فى غيره ، وهو كتابى فى « الفلسفة المشرقية » وأما هذا الكتاب [« الشفاء »] فأكثر بسطا ، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة . ومن أراد الحق الذى لاجمجمة [فى الأصل مجمجة ، وظاهر أنه تحريف من الناسخ] فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب [« الفلسفة المشرقية »] . ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب [« الشفاء »] (ورقة ٣ ب س ٣ — س ٦)]

(٢) روجر بيكون (السفر الأكبر إلى البابا كليمانس الرابع (طبع س . چب لندن سنة ١٧٣٣ ، ص ٣٧ (الجزء الأول ، الفصل الثامن) Rogeri Bacon, *Opus majus ad Clementem quartum Pontificem Romanum*, ed. S. Jebb. = طبع جون بردچز ، أكسفورد سنة ١٨٩٧ جـ ١ ص ٥٥ *The opus maius edited* by John Henry Bridges.

قال روجر بيكون : « إن ابن سينا أحد كبار مقلدى أرسطو وعارضى مذهبه ، والمتمم لفلسفته بحسب ما كان فى استطاعته ، ألف كتبا ثلاثة فى الفلسفة ، كما صرح هو نفسه بذلك فى مقدمة كتاب « الشفاء » ؛ أحدها ألف حسب المذهب السائد عند المشائين ، الذين هم شيعة أرسطو ؛ أما الآخر فقد ألف حسب الحقيقة الخالصة فى الفلسفة ، تلك الحقيقة التى لا تخشى طعنات رماح المعترضين ، كما يقول ، وثالثها ألفه فى أواخر أيام حياته وفيه شرح المبادىء (غير موجودة فى طبعة چب) ، وأسرار الطبيعة والصناعة (غير موجودة فى چب) . ولكن لم يصلنا من هذه الكتب اثنان ؛ أما الأول فعند اللاتينيين أجزاء منه ، واسمه « الشفاء » راجع ما سنقوله عند نهاية § ٢٦ — وهذه الفقرة أشار اليها جوردان A. Jourdain من قبل فى كتابه « بحوث فى تاريخ وأصل الترجمات الأرسطالية » ، الطبعة الثانية [بعد وفاة المؤلف] ، باريس سنة ١٨٤٣ ص ٣٨٨ تعليق رقم ٥ *Recherches sur l'âge et l'origine pes traductione p'Aristote*. ورينان ، فى كتابه « ابن رشد ومذهبه » ، الطبعة الثانية ، باريس سنة ١٨٦١ ، ص ٩٦ ، تعليق رقم ٢ ، لايعبر تعبيراً دقيقا حين يقول : « إن روجر بيكون علم بوجود هذه «الحكمة» ويعتبرها تعبيرا عن مذهب ابن سينا النهائى » ؛ كذلك وقع خطأ فى الإشارة إلى صفحة « السفر الأكبر » (إذ قال . « ص ٤٦ ، طبع چب »)

فخر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = ١٢٠٩ م أى بعد قرنين من وفاة ابن سينا) يعارض المذاهب الفلسفية « المشرقية » بالمذاهب الفلسفية المغربية « اليونانية » ، ويقصد بالأولى المذاهب التى قال بها المتكلمون الإسلاميون ، وبالثانية بعض أفكار المشائين اليونانيين ، وخصوصاً طريقتهم فى بحث المسائل ، ومَنْ قلدهم وسار فى أثرهم من المسلمين ، ومعنى هذا أن الكلام هنا عن معارضة مشابهة لتلك المعارضة التى يقول ابن طفيل إن ابن سينا عملها بين كتابين : الحكمة المشرقية » و « الشفاء » .

وثمت معارضة مماثلة لهاتيك أورد ذكرها ، وبمناسبة ابن سينا دائما ، ابن أبى أصيبعة (جـ ٢ ص ١٨ — س ٨ من أسفل) : فإنه يذكر من بين كتب ابن سينا « كتاب الإنصاف . عشرون مجلدة ، شرح فيه جميع كتب أرسطوطاليس ، وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين » [١].

٢١ — وهناك ماهو ذو أهمية عظيمة جداً ليس فقط بالنسبة إلى إنارة السبيل لنا فى هذه المسألة التى نقوم بحلها ، بل وأيضا لكى نكون أكثر علماً برأى ابن سينا الحقيقى وشعوره الصحيح ، وذلك هو مقدمة كتاب له طبع فى القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ (سنة ١٩١٠ م) بعنوان موضوع هو « منطق المشرقيين » [٢] ؛ وهو كتاب أغفله الباحثون فى ابن سينا إغفالا تاما ، حتى بعد سنة ١٩١٠ . ويبدأ هكذا (ص ٢ — ص ٤) بعد حمد الله والصلاة على نبيه :

---

(١) ضاع هذا الكتاب ، أثناء حياة ابن سينا ، فى نهب أصفهان حين غزتها جيوش السلطان الغزنوى مسعود الأول : ابن أبى أصيبعة ، الموضع المذكور ، وفى جـ ٢ ص ٨ س ١٢ [من أسفل] ؛ ابن القفطى ، ص ٤٢٥ — ص ٤٢٦ — وقد أخطأ كارادى فو ، فى كتابه « ابن سينا » ، باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٤٨ ، حين قرأ « كتاب الأنصاف (بفتح الألف) ، وترجمه Livre des moitiés فيه تقسيم بين المشرقين والمغربين » ، وتبعا لهذا يتساءل عن « معنى هذا التقسيم الجغرافى » .

(٢) راجع بعد البنود ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ .

« نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف، ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لما أَلِفه (١) متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم، ولِما سُمِع منا (٢) فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم ينل رحمته سواهم.

« [سنفعل هذا]، مع الاعتراف منا بفضل أفضل سلفهم (٣) فى تنبهه لما نام عنه ذووه وأستاذوه، من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفى ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه، وفى إدراكه الحق فى كثير من الأشياء، وفى تفطنه لأصول صحيحة سرية فى أكثر العلوم، وفى إطْلاعه (عامة) الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط، وتهذيب مفسد؛ ويحق على من بعده أن يلموا شعثه، ويرموا ثلماً يجدونه فيما بناه، ويفرعوا أصولاً أعطاها، فما قدر مَن بعده [أرسطو] على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه وذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره، فهو مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو تنقيح إياه.

« وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه (٤) أول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم، وكان الزمان الذى

---

(١) [يترجم مؤلف البحث هذا اللفظ بما يدل على أنه يقرأه بتشديد اللام المفتوحة. وواضح أن هذه القراءة غير صحيحة وأن الصحيح ما أثبتناه، نظرا الى قوله « إلفاً » بعد ذلك، فهذه الكلمة الأخيرة مفعول مطلق للفعل ألف (بكسر اللام المخففة) السابق الذكر].

(٢) أى لما عسى أن يكون الآخرون قد وجدوه فى كتبنا.

(٣) يعنى أرسطو.

(٤) يعنى أتباع أرسطو من المسلمين.

اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة ، ووجدنا من توفيق الله ماقصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه [أى المدة اللازمة لتفطن ماأورثوه] . ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط (١) من العلم الذى يسميه اليونانيون « المنطق » — ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره (٢) — حرفاً حرفاً ، فوقفنا على ماتقابل [أى مايتفق معه] وعلى ماعصى [أى ماختلف وإياه] . وطلبنا لكل شىء وجهه (٣) ، فحق ماحق وزاف مازاف [أى وكانت نتيجة هذا أن بان ماهو حق وما هو زائف] .

---

(١) أى « القسم » أو « الفرع » . وهذا المعنى الصحيح لا يوجد فى المعاجم اللغوية ؛ وهو يفسر لنا لماذا استعمل ابن سينا هذا اللفظ فى تسمية كل فصل من فصول القسم الثانى من كتاب « الإشارات » .

(٢) ويقول أيضا فى ص ٥ (س ٨ — س ٦ من أسفل) : « والعلم الذى يطلب ليكون آلة (للعلوم الأخرى) قد جرت العادة فى هذا الزمان وفى هذه البلدان أن يسمى علم 'المنطق' . ولعل له عند قوم آخرين اسما آخر ، لكننا نؤثر أن نسميه بهذا الاسم المشهور » . وابن سينا يشير فى هاتين الفقرتين إلى هذه الحقيقة ، وهى أنه حتى فى زمانه أيضا ، كان كثير من المتكلمين وأرباب العلوم الشرعية يفخرون بمعارضتهم لدراسة المنطق ، معتبرين هذا العلم خطرا على العقائد الدينية لأسباب ذكرها ابن خلدون فى « مقدمته » القسم السادس ، الفصل ١٧ وفى ص ١٥٦ — ص ١٦٠ ، جـ ٤ من ترجمة دى سلان) . ولهذا فإنه خوفا من هذا الذم المنطق بعينه ، كان كثير من المسلمين ، ومن بينهم المتكلمون الذين أدخلوا المنطق فى كتبهم أو بحثوا فيه فى كتب أخرى غير 'المنطق' (وهى ترجمة للكلمة اليونانية λογική) ويغيرون النظام الموجود فى كتب اليونانيين فى المنطق ؛ فالغزالى المتكلم الصوفى الفقيه الكبير (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م ، أى أنه كان بعد ابن سينا) يسمى كتبه المختلفة فى المنطق بأسماء لا تجر شرا على صاحبها . راجع الفقرة الموجودة فى « تهافت الفلاسفة » ، القاهرة سنة ١٣٠٢ — سنة ١٣٠٣ ص ٥ — ص ٦ (= ص ٥ — ص ٦ أيضا فى طبعتى سنة ١٣١٩ وسنة ١٣٢١) ؛ وراجع أيضا : مقدمة فى فن المنطق لابن طملوس الشقرى النص العربى مع ترجمة أسبانية لميجيل اسين » ، جـ ١ (مدريد سنة ١٩١٦) ، ص هـ ى — ص و ى ، ص ٨ — ص ١١ من النص و ص ١٩ — ٢٣ من الترجمة (مع تعليقات المترجم العالم) ؛ ثم اجنتس جولدتسيهر « موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل » ، برلين سنة ١٩١٦ ، ص ٢٤ — ص ٤٢ [ص ١٤٧ — ص ١٦٧ من هذا الكتاب] .

(٣) هكذا بدلا من « وجهة » الموجودة فى النص المطبوع . راجع فيما يتعلق باستعمال لفظ 'وجه' فى هذا المعنى ، ما قاله المؤلف بعد فى الصفحة التالية س ٥ .

« ولما كان المشتغلون بالعلم شديدى الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم [فرق اليونانيين ؟] بالتعصب لهم . وأكملنا ما أرادوه وقصَّروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تخبطوا فيه ، وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ، ونحن بدخلته شاعرون . وعلى ظله واقفون . فإن جاهرنا بمخالفتهم، فنى الذى لم يمكن الصبر عليه ؛ وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل. فمن جملة ذلك [أى ما قصدنا إليه] ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم [أى مخالفتنا لما هو عندهم] من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون فى النهار الواضح ؛ [وإلى جانب هذا] ، وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عقول هؤلاء الذين فى [هذا] العصر ، فقد بلينا برفقة منهم عارى الفهم « كأنهم خشب مسندة (١) » ؛ يرون التعمق فى النظر [الفلسفى] بدعة، ومخالفة المشهور ضلالة ، كأنهم الحنابلة فى كتب الحديث (٢) . لو وجدنا منهم رشيداً ثبتناه بما حققناه ؛ فكنا ننفعهم به ، وربما تسنى لهم الإيغال فى معناه [أى معنى ما قلنا به] ، فعوضنا منفعة استبدوا بالتنفير عنها (٣) .

ومن جملة ما ضننا بإعلانه ، عابرين عليه — حق مغفول عنه يشار إليه فلا يتلق إلا بالتعصب [لمن يقول به] ، فلذلك جرينا فى كثير مما نحن خبراء بجدته مجرى المساعدة دون المحاقة ؛ ولو كان ما انكشف لنا أول ما انصبينا إلى هذا الشأن لم نبد فيه مراجعات منا لأنفسنا ، ومعادات من [أى قائمة على] نظرنا ؛ لما [اقرأ : فلما] تبينا فيه رأياً ، ولا اختلط [اقرأ :

---

(١) آية ٤ ، من السورة رقم ٦٣ .

(٢) يشير إلى رأى الحنابلة فى هذا النوع من الحديث المسمى باسم « الحديث المشهور » ، من ناحية العقائد والعبادات والمعاملات ؛ فهذا النوع لا يمكن فى نظرهم أن يكذب ، وهو يعطى اليقين التام المطلق .

(٣) فى الأصل المطبوع : التنفير عنها ، وواضح أن صحته ما أوردناه

أو اختلط] علينا الرأى ، وسرى فى عقائدنا الشك ، وقلنا [احذف الواو] «لعل» و «وعسى» .

«لكنكم ، أصحابنا ، تعلمون حالنا فى أول أمرنا وآخره ، وطول المدة التى بين حكمنا الأول والثانى . وإذا وجدنا صورتنا هذه ، فبالحرى أن نثق بأكثر ما قضيناه ، وحكمنا به واستدركناه ، ولا سيما فى الأشياء التى هى الأغراض الكبرى ، والغايات القصوى التى اعتبرناها وتعقبناها مئين من المرات . ولما كانت الصورة هذه ، والقضية على هذه الجملة ، أحببنا أن نجمع كتاباً يحتوى على أمهات العلم الحق الذى استنبطه من نظر كثيراً ، وفكر ملياً ، ولم يكن من جودة الحدس بعيداً .

«وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا — أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا . وأما العامة من مزاولى هذا الشأن ، فقد أعطيناهم فى «كتاب الشفاء» ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم فى «اللواحق» ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه ، وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده» .

§ ٢٢ — وبعد هذه المقدمة يتحدث ابن سينا عن مجموع العلوم التى لا تجرى أحكامها مدة من الزمان معينة تسقط بعدها والتى ليست مؤقتة زائلة ، وهى الحكمة . وتنقسم إلى علم نظرى وعلم عملى ، وأقسام العلم النظرى أربعة : العلم الطبيعى ، والعلم الرياضى ، والعلم الإلهى ، والعلم الكلى ، ويقصد بالعلم الأخير الأمور والمعانى التى «قد تخالط المادة وقد لا تخالطها ، فتكون فى جملة ما يخالط [= الطبيعى والرياضى] وجملة ما لا يخالط [= الإلهى] ، مثل الوحدة والكثرة ، والكلى والجزئى ، والعلة والمعلول» (١) . وأما العلم العملى فيشمل أربعة أقسام أيضاً : علم الأخلاق ، وعلم تدبير المنزل ، وعلم تدبير المدينة (السياسة) ، والصناعة الشارعة (أى فن التشريع) . وإلى جانب العلم النظرى والعلم العملى يوجد العلم الآلى أى المنطق . ثم يختم

(١) وابن سينا نفسه يعترف بأن هذا التقسيم ليس هو التقسيم «المتعارف» .

المؤلف كلامه فى تقسيم العلوم بقوله (ص ٨) :

« وليس من عزمنا أن نورد فى هذا الكتاب جميع أقسام العلم النظرى والعلم العملى ، بل نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد : نورد منه العلم الإلهى ، ونورد العلم الكلى ، ونورد العلم الطبيعى الأصلى ، ونورد من العلم العملى القدر الذى يحتاج إليه طالب النجاة . وأما العلم الرياضى فليس من العلم الذى يختلف [1] فيه . والذى أوردناه منه فى « كتاب الشفاء » هو الذى نورده هاهنا ، لو اشتغلنا بإيراده . وكذلك الحال فى أصناف من العلم العملى لم نورده هاهنا .

« وهذا هو حين [أى والآن فعلينا أن] نشتغل بإيراد العلم الآلى الذى هو المنطق » .

والواقع أنه يبحث بعد ذلك فى المنطق بحثاً فيه نقص لانعلم مدى طوله فى ص ٤٦ من النسخة المطبوعة وكذلك فى الأصل المخطوط الوحيد [2] الذى طبعت منه ، وفى آخره نقص أيضاً ، حتى إن الناسخ يقول (ص ٨٣) إن هذا هو المقدار الوحيد الذى يوجد من الكتاب . ومعنى هذا أنه لم يصلنا سوى جزء كبير من القسم الأول من الكتاب ، والباقى — أى الجزء الأخير من المنطق ، والعلم الطبيعى كله ، والعلم الإلهى كله — غير موجود .

§ ٢٣ — من هذه المقدمة ومما بقى من القطعة المطبوعة فى القاهرة يستنتج بطريقة يقينية مايلى :

ا) أن الكتاب كله ، وعنوانه مجهول ، كان بحثاً شاملا فى كل أجزاء الفلسفة ، ككثير من الكتب الأخرى ذات الأحجام المختلفة فيما بينها وبين

---

(١) ولهذا فإن ابن سينا لا يذكره فى كتابه ، ما دام أنه ليس موضوع خلاف .

(٢) هو المخطوط الموجود بالمكتبة الخديوية (دار الكتب المصرية الآن) بالقاهرة (فهرست كتب الدار ، جـ ٦ ص١٠٣ : حكمه ، ٦٠م ، القطعة الثالثة) . وفى فهرست كتب الدار يسمى باسم « كتاب المشرقيين » اعتماداً على ما هو مذكور فى المقدمة التى أوردناها ؛ والناشر ، لما رأى أن القطعة الباقية خاصة بالمنطق فحسب ، وضع العنوان : « منطق المشرقيين » .

بعض ، التى ألفها ابن سينا [١] .

ب) وأن الصلة التى تقول فقرة ابن سينا (فى الشفاء) التى أوردها ابن طفيل (راجع § ١) أنها موجودة بين كتابى « الشفاء » و « الحكمة المشرقية » هى نفس الصلة التى تقول قطعتنا هذه بوجودها بين كتاب « الشفاء » وبين الكتاب الذى منه هذه القطعة ، أى أن موضوع البحث فى كليهما هو الفلسفة بجميع أجزائها ، إلا أن الكتاب الأول ، الذى ألف عل مثال الكتب المشائية قدر المستطاع ، يحاول أن يستر عن القراء الاختلافات عن مذهب أرسطو والإضافات إليه ، بينما الثانى يتحلل من قيود المشائية اليونانية معارضاً بها طرق المشرقيين .

ح) وهذه المعارضة للمشرقيين باليونانيين لا تتعلق — أو لا تتعلق فقط على أقل تقدير — بالآراء الصوفية ، ولكنها تشمل جميع فروع الفلسفة فيما عدا جزءاً كبيراً من العلم العملى (الأخلاق وتدبير المنزل ، وتدبير المدينة) . فهذه المعارضة إذاً مماثلة بالدقة للمعارضة التى أشرنا إليها عند فخر الدين الرازى (§ ٢٠) ، والتى ألقت فقرة ابن خلدون المشار إليها فى § ٨ ضوءاً على معناها ومداها : فلم يعد النموذج الأرسطالى يقلد تقليداً حرفياً ، فطريقة البحث فى مسائل الطبيعيات والإلهيات مثلا ، تختلف ؛ وبعض الآراء الأرسطالية ترفض ويستبدل بها آراء أخرى أكثر انطباقا على قواعد علم الكلام [٢]

---

(١) وأكبر ما وصل إلينا منها ، ولو أنه لم يطبع منه إلا أجزاء فقط ، كتاب « الشفاء » ، وله مختصر اسمه « النجاة » طبع مرتين . كذلك طبع كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، وهو أصغر حجما من « النجاة » وضاع فى أيام حياة ابن سينا نفسها ، كتابه الضخم « الانصاف » ، راجع فيما يتعلق به ما قلناه من قبل ص ٢٧٨ تعليق ١ ؛ كذلك ضاعت الرسالتان الصغيرتان « الهداية » و « الحكمة العروضية » . ولكن توجد فى أوربا مخطوطات لكتاب « عيون الحكمة » وللكتاب الفارسى « دانش نامه علائى » (أى كتاب « العلائى فى الحكمة » ، صنفه لعلاء الدولة) .

(١) لم يدرس بعد تأثير مذاهب المتكلمين فى ابن سينا . ولابن رشد مثلا الحق فى أن يقول ان ابن سينا [وقبله الفارابى] يتبع المتكلمين المعتزلة ، حين يقسم الموجود الى واجب =

وأصبحت نقطة ابتداء المنطق نفسه التفرقة بين التصور وبين التصديق .

د) ولنا من أجل تأييد النتائج التي استخلصناها في ب ، حـ تأييداً آخر جديداً فقرة ابن رشد (راجع قبل ، § ٣) التي تشهد بأن كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا يبحث في مسائل الإلهيات أيضاً ؛

هـ) كما يستخلص من النصوص الواردة في § ٢٤ و § ٢٥ ما يؤيد أيضاً النتائج التي وصلنا إليها في ب ، حـ .

والآن فإن من الطبيعي أن ينشأ السؤال الآتي : ألا يمكن أن يكون المنطق الموجود في المخطوطة وفي النسخة المطبوعة بالقاهرة هو نفسه الجزء الأول من كتاب « الحكمة المشرقية » ، وهو الكتاب الذي لم يحدثنا المترجمان العربيان لحياة ابن سينا (راجع § ١ عند الآخِر) عن مقداره وطبيعته ؟

= وممكن ، وعلى أساس هذا التقسيم يقيم مذهبه في الله ; ابن رشد ، « تهافت التهافت » ، ص ٧٢ من طبعتي القاهرة سنة ١٣١٩ هـ وسنة ١٣٢١ هـ . (والترجمة اللاتينية *Destructio destructionum*, disp, IV. dub. (50), edd. Venezia, Giunti, 1262, 1573, (f. 71 K—L = ed. Venezia. Comino, 1560, f. 160 r—v. ؛ كذلك في تفسير السماع الطبيعي ، الترجمة اللاتينية ، المقالة الثانيــة ، الشرح رقم ٢٢ : « إن الطريق الذي سلكه ابن سينا في إثبات للمبدأ الأول ، هو طريق المتكلمين ؛ وقوله دائماً وسط تقريبا بين المشائين والمتكلمين » [هذه ترجمة عن الترجمة اللاتينية ، لأن الأصل العربي مفقود] . راجع فيما يتعلق بالمسائل الأخرى كلها قول ابن رشد : « وقد غلط ابن سينا في هذا غلطا كثيراً فظن أن الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على ذات الشيء والعجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط ، وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الإلـهي بكلامهم » . [أورد مؤلف البحث كلام ابن رشد في ترجمته اللاتينية ، ونحن أوردنا هذا النص العربي لكلام ابن رشد نقلا عن تفسير مابعد الطبيعة لابن رشد ، طبع موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٣٨ ص ٣١٣ س ٦ — ٩] ، وكذلك « تهافت التهافت » طبعتا سنة ١٣١٩ وسنة ١٣٢١ ص ١٧ في أسفل (الترجمة اللاتينية *Destr. destr.* disb. I, dub (14) ورقة 25 D من طبعات جونتا Giunti المذكورة = الورقة 27 B من طبعة كومينو Comino) : « وإن كان يظن بأبي نصر وابن سينا أنهما سلكا في إثبات أن كل فعل له فاعل هذا المسلك ، وهو مسلك لا يسلكه المتقدمون وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا » .

§ ٢٤ — وعلى هذا السؤال نستطيع أن نجيب بالإيجاب إجابة يقينية صحيحة.

ففي «تعليقات» صدر الدين محمد الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ — ١٦٤١ م) على «شرح» قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (المتوفى سنة ٧١٠ هـ = سنة ١٣١١ م) «لحكمة الإشراق» للسهروردي المقتول يقتبس عن «الحكمة المشرقية» لابن سينا أربع مرات على الأقل (١) بمناسبة مسائل في المنطق أو المنطق والإلـهيات، دائماً؛ بينما تقتبس في هذه «التعليقات» نفسها فقرات من كتب أخرى لابن سينا. مثل «الإشارات» و«الرسالة الأضحوية» و «المباحثات بسؤال تلميذه بهمنيار»، الخ، والاقتباس الموجود في ص ٧٤ يقول:

«اعلم أن الشيخ الرئيس [= ابن سينا] - قدّس سره — ذكر في [الحكمة المشرقية] أن القضية إنما تكون ثنائية إذا لم يذكر فيها الرابطة، إما استغناء — لأن محمولها كلمة (٢) أو اسم مشتق اشتقاقاً يتضمن النسبة المذكورة — أو اختصاراً، وهذا تصريح بأن الأسامي المشتقة تتضمن الدلالة على النسبة، ولا تحتاج إلى الرابطة. ثم إنه [أي ابن سينا] ذكر في الإشارات «وقد يحذف ذلك في لغات، كما يحذف تارة في لغة العرب الأصلي؛ كقولنا زيد كاتب وحقه أن يقال زيد هو كاتب، وبين كلاميه تدافع بحسب الظاهر، فإن...».

---

(١) ص ٦١ (الضابط السابع من المقالة الأولى)، ص ٧٤ (الضابط الثاني من المقالة الثانية)، ص ١٣٢ (الضابط السابع من المقالة الثانية)؛ ص ٢٠١ (الفصل الثالث من المقالة الثالثة). ولست أضمن عدم وجود اقتباسات أخرى، من السهل أن تند عن المرء في هذه الطبعة الحجرية الفارسية الرديئة (وقد أشرنا إليها من قبل ص ٢٧٣ تعليق رقم ١)، ففيهما تتجول التعليقات، المكتوبة في تعليق مائل، في كل الجهات: أفقية وعمودية ومائلة إلى أعلى، ومائلة إلى أسفل.

(٢) يستعمل المناطقة العرب لفظ «كلمة» غالبا للدلالة على «الفعل» (وهي ترجمة للاصطلاح الفني الأرسطالى ῥῆμα) بدلا من لفظ «فعل» وهو اللفظ المستعمل دائما عند النحاة.

والآن ، فكما أن الاقتباس الثانى من هذين الاقتباسين المأخوذين عن ابن سينا ، وهو الاقتباس المأخوذ من كتاب «الإشارات» يوجد بنصه فى طبع فورجيه لهذا الكتاب الأخير . (ليدن سنة ١٨٩٢ ، النهج الثالث ، ص ٢٦ ، من السطر الثالث من الآخر حتى السطر الأخير) فكذلك الاقتباس الأول المأخوذ من « الحكمة المشرقية » ، يوجد بنصه فى القطعة المطبوعة بالقاهرة ، فى ص ٦٧ س ٩ — س ١١ .

وهذا يقضى على كل شك فى أن قطعة المنطق المطبوعة بالقاهرة هى من القسم الخاص بالمنطق الذى يكوّن القسم الأول من الأقسام الثلاثة التى يشتمل عليها كتاب « الحكمة المشرقية » .

§ ٢٥ — والاقتباسات الثلاثة الأخرى التى يقتبسها صدر الدين الشيرازى عن « الحكمة المشرقية » لابن سينا — وأحدها ، وهو الموجود فى ص ١٣٢ اقتباس بحسب المعنى فحسب — تتعلق كلها بمسألة واحدة : وتلك هى مسألة ما إذا كان من الممكن أن تعرّف البسائط (أى الأشياء البسيطة) ، على الرغم من أنها غير قابلة لأن تحد بالمعنى الدقيق لكلمة الحد ، بوجه أقرب إلى الحد بمعناه الصحيح من الرسم . وقطعة منطق ابن سينا المطبوعة بالقاهرة تشير حقاً[(١)] إلى الأفكار الواردة فى هذه الاقتباسات الثلاثة المأخوذة من « الحكمة المشرقية » ; ولكنها لا تعبر عنها بنفس الألفاظ ، على الرغم من أن صدر الدين يريد فى حالتين أن يورد كلام ابن سينا بنصه . ولكن هذه الصعوبة صعوبة فى الظاهر فحسب : فإن المسألة المذكورة (ونعنى بها حد البسائط والأشياء المركبة والأعراض ، الخ) قد بحثها فى الإلـهيات أيضاً أرسطو . وابن سينا نفسه (كتاب « الشفاء ») وابن رشد ، ومن هنا فإن من المحتمل أن تكون الاقتباسات الثلاثة مأخوذة لا من جزء المنطق الذى وصل إلينا . وإنما من قسم الإلـهيات (الذى لم ينشر بعد) من كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا

(١) س ٣٦ فى أسفل ، ص ٤٠ — س ٤١ ، س ٤٥ .

ومهمٌّ ما يقوله صدر الدين الشيرازى فى ص ٦١ :

« [لأن البسائط ، سواء كانت أجزاء الحدود أم لا ، قد تعرَّف بوجوه أخرى غير ما ذكره (السهروردى) . منها] ما ذكره الشيخ الرئيس فى « الحكمة المشرقية » : « إن الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول ؛ وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورُها إلى حاق الملزومات [حاق أى حقيقة] ، وتعريفاتها لا تقصر عن التعريف بالحدود » . هذه عبارته وقد ذكرها شارح « الإشارات[1] » .

و [لكن] ذكر المصنف [السهروردى] فى المشرع الثانى من كتاب « المطارحات » . . . . « ولهذا اقترح الشيخ أبو على [ابن سينا] فى كراريس نسبها إلى المشرقيين توجد متفرقة غير تامة بأن البسائط ترسم ولا تحد » . أقول : هذه الكراريس موجودة عندنا وليس المذكور فيه [فيها] كما ذكر [أى السهروردى] ، بل كما ذكرنا ؛ ولعله [السهروردى] أراد الاختصار ، والغرض [أى بينما غرضه] أن معرفة البسائط قد يحصل من معرفة آثارها ولوازمها معرفة ليست مما يحصل بالحدود » .

وهذا كله يؤيد ما رأيناه من قبل خاصاً بفكرة « المشرقيين » .

وأخيراً هناك دليل أخير على أن المنطق المطبوع بالقاهرة جزء من كتاب « الحكمة المشرقية » ، قدمه لنا صدر الدين الشيرازى نفسه فى كتاب آخر من كتبه ، ونعنى به فى بدء « تعليقته » على إلٰهيات « الشفا » لابن سينا[2] ؛ ففى هذا الكتاب يقول إن ابن سينا أشار فى كتاب « الحكمة

(١) من المؤكد تقريبا أنه يقصد نصير الدين الطوسى (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ = سنة ١٢٧٤ م) . ولم يطبع حتى الآن أى شرح على القسم الخاص بالمنطق من كتاب « الإشارات » [بل طبع شرح الطوسى « ومحاكمات » الرازى التحتانى على قسم المنطق من « الإشارات » فى إيران سنة ١٣٠٥ هـ]

(٢) طبع حجر بطهران ، سنة ١٣٠٣ — سنة ١٣٠٥ هـ ، ص ٢ من التعليقات المنفصلة . وفى هذه الطبعة يسمى المؤلف باسم « صدر الحكماء المتألهين » فقط ؛ والدليل على أن هذا لقب صدر الدين محمد الشيرازى (الأصغر) ما هو موجود فى الصفحة الأمامية من كتابيه « الأسفار الأربعة » (طبع حجر ، طهران ، سنة ١٢٨٧ هـ) وكتاب « المبدأ والمعاد » طبع حجر ، تبريز وطهران ، سنة ١٣١٤ هـ) .

المشرقية ، إلى مكانة المنطق بين العلوم الفلسفية ، وهذا يماثل ما رأيناه من قبل فى § ٢٢ .

§ ٢٦ — فإذا كان قد ثبت إذاً أن « الحكمة المشرقية » كانت بحثاً كاملا فى الفلسفة فى ثلاثة أقسام (المنطق والطبيعيات والإلـٰهيات) ، ولم تكن ، كما أعتقد حتى الآن ، كتاباً فى التصوف المستور ؛ وإذا كان قد ثبت أن المنطق الناقص المطبوع فى القاهرة بعنوان « منطق المشرقيين » هو بعينه قطعة من كتاب « الحكمة المشرقية » ؛ وإذا كنا قد بينا فى جلاء ووضوح أن هذه الحكمة « المشرقية » مختلفة اختلافاً شديداً عن « حكمة الإشراق » ، أى عن مذهب السهروردى المقتول — فإنه ينتج أيضاً بوضوح أن لا أساس مطلقاً للسبب التعسفى الوحيد الذى اتخذه الباحثون (راجع § ١٦) من أجل القول بأن العنوان « الحكمة المشرقية » لابن سينا عنوان مزوّر غير صحيح ، وهو العنوان الوارد فى مخطوطتى اكسفورد واستامبول ، وعلى العكس مما كان معتقداً حتى اليوم ، فإن هذه الحقيقة ، وهى أن الكتاب (الموجودة منه قطع فى اكسفورد ، والذى يظهر أنه كامل فى استامبول) يبحث فى المنطق والطبيعيات والإلـٰهيات ، لا فى مذاهب صوفية مستورة ، نقول إن تلك الحقيقة نفسها دليل يؤيد احتمال صحة الكتاب الموجود فى هاتين المخطوطتين وصحة عنوانه .

ولهذا فإن من المأمول أن تدرس هاتان المخطوطتان وتنشرا ؛ لأنه سيكون من الممكن حينئذ أن نكوّن فكرة أكثر دقة عن فكر ابن سينا الفلسفى . أما أنا فلست أرى أن ننتظر من ذلك ضرورةً اكتشافات غير عادية : لأنه ، فيما عدا بعض النقط الخاصة ، من المحتمل كثيراً أن يكون اختلاف « الحكمة المشرقيـة » عن كتب ابن سينا الأخرى ذات الطابع المشائى ، اختلافا فى طريقة العرض وتوزيع المواد ، أكثر من أن يكون اختلافاً فى المضمون والجوهر . وإن نخص كتابيه اللذين هما أشد قرباً من

النموذج الأرسططالى — ونعنى بهما « الشفاء » ومختصره « النجاة » — ليؤيد تأييداً تاماً ما يقوله ابن سينا نفسه فى مقـــدمة « الحكمة المشرقية » ، التى أوردناها فى § ٢١ ، أعنى أنه أدخل فيهما سراً آراء شخصية وانحرافات عن المذهب المشائى ، على الرغم من حرصه على ألا يدع هذا يظهر بوضوح للقراء المتعصبين لمذهب المشائين (١) . إلا أنه ، حتى ولو لم يكن لنا أن ننتظر أشياء جديدة كل الجدة ، فإن من المستحسن دائماً أن تتخذ « الحكمة المشرقية » أساساً فى كل عرض لمذهب ابن سينا ، أولى من أن يتخـذ « الشفاء » أو مختصره « النجاة » ؛ فعلى هذا النحو يمكن عرض الفكر الحقيقى لهذا الفيلسوف الكبير عرضاً أحسن وأدق (٢) .

والآن نستطيع أن نفهم فقرة « السِّفْر الأكبر » لروجر بيكون التى أوردناها آنفاً (ص ٢٧٧ ، تعليق رقم ٢) ، والتى ظلت غير مفهومة حتى اليوم . فأول كتب ابن سينا الثلاثة التى تبحث فى الفلسفة كلها ، (« أحدها ألف حسب المذهب السائد عند المشائين ») هو ، كما يقول بيكون نفسه ، « الشفاء » ؛ وثانيها ، « الذى ألف حسب الحقيقة الخالصة فى الفلسفة » ، هو كتاب « الحكمة المشرقية » الذى نحن بصدده (٣) ؛ وثالثاً ، وهو من الناحية التاريخية آخرها وفيه تلخيص للأُولَين ، هو كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، المعروف عند اللاتينيين باسم *Liber Alixarat* ، والذى ترجم منه ريمون

---

(١) وهذه التجديدات الموجودة فى كتاب « الشفا » هى نفسها موضوع هجمات ابن رشد المتتابعة على ابن سينا .

(٢) يحسن أن ننبه على كل حال ، إلى أن « كتاب الإشارات » أيضا يظهر أنه يجب أن يعد من ضمن قسم الحكمة « المشرقية » ، وهو رأى قال ببعضه كارادى فو . إلا أنه أوجز بكثير جداً من الكتاب المسمى « الحكمة المشرقية » .

(٣) ليس لنا أن نعجب من كون ابن سينا فى مقدمة كتابه الكبير « الشفاء » يشير إلى « الحكمة المشرقية » ؛ وأنه يشير ، فى مقدمة هذا الأخير ، إلى « الشفاء » . وذلك أن أجزاء « الشفاء » كتبت فى سنوات عديدة ، ومع مقاطعات كثيرة ، فحين كتب ابن سينا مقدمته العامة للأجزاء كلها ، لابد وأن يكون قد ألف من قبل كتاب « الحكمة المشرقية » .

مرتان الدومينيكى ، بعد سنة ١٢٥٠ بقليل ، بضع فقرات فى الجزء الأول من كتابه « خنجر الإيمان ضد اليهود والمسلمين » *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*.

§ ٢٧ — بقى علينا أن نوضح نقطة واحدة.

فإذا كنا قد أثبتنا فى يقين أن كتاب « الحكمة المشرقية » كان بحثاً كاملا فى الفلسفة ، فكيف نفسر أولى فقرتى ابن طفيل (اللتين أوردناهما من قبل فى § ١) ، أعنى تلك التى يصرح فيها ابن طفيل بأنه ألف قصته الفلسفية الصوفية ، ذات الطابع الرمزى ، إجابة لرغبة صديق سأله أن يبث إليه « أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها . . . ابن سينا » ؟.

إن الإجابة على هذا السؤال لا يمكن أن يشك فيها . فابن طفيل فى هذه القصة (التى تختلف عن الأخرى فى أن هذه تورد كلام ابن سينا بنصه) لا يشير إلى كتاب ابن سينا المسمى باسم « الحكمة المشرقية » ، وإنما هو يشير إلى كتب أخرى أوجز كثيراً وذات طابع متنوع تنوعاً كبيراً ، يمكن نظراً إلى أنها ليست ذات وحى أرسططالى ، أن تعد « مشرقية » بحسب المقاييس التى رأيناها من قبل فى §§ ٨ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٥ (فى الآخر).

وقصة ابن طفيل — كما هو معروف — تريد أن تبين كيف يستطيع إنسان ، انعزل عن كل جماعة إنسانية وظل دائماً محروماً من تعليم الآخرين ، أن يرتقى بعقله هو ، إلى معرفة حقائق الدين الجوهرية بالتدريج ، وأن يبلغ فى النهاية حالة الاتحاد الصوفى شبه الدائم بالله [١] . واسم بطل القصة حى بن يقظان ؛ ثم يظهر على المسرح فى الجزء الأخير من القصة شخصان آخران

---

(١) ثم إن ابن طفيل (كما أوضح ذلك للمرة الأولى جوتييه Gauthier فى بحثه القيم الذى ظهر سنة ١٩٠٩ والذى أشرنا إليه من قبل فى § ١٣) يقصد إلى إثبات اتفاق الدين مع الفلسفة اتفاقا جوهريا .

كذلك ، وهما الصديقان آسال وسلامان . وابن طفيل نفسه يصرح عند نهاية مقدمته الطويلة ، بأنه أخذ عن ابن سينا هذه الأسماء الثلاثة لأشخاص رمزيين[١] . والواقع أن لابن سينا رسالتين موضوعهما صوفى يشتملان على هذه الأسماء . وأحد هذه الرسائل عنوانه « رسالة حى بن يقظان » ، وهى قصة رمزية قصيرة باردة جافة ، ذات مغزى ورمز لا يكاد يفهم بدون مساعدة شرح ، وفيها يظهر حى بن يقظان هذا فى صورة شيخ ، هو رمز العقل الفعّال ، يدل على الطريق الصوفى الزهدى الضرورى لكل من يريد الوصول ، حسب القدرة ، إلى الاتحاد بالله[٢] . والرسالة الأخرى ، وهى رمزية أيضاً ، هى « قصة سلامان وأبسال » ، فيها سلامان رمز للنفس الناطقة ، وأخوه أبسال (هكذا بدلا من آسال الوارد عند ابن طفيل) الأصغر منه سناً ، رمز للعقل النظرى الذى يترقى إلى الاتحاد « بالعقل المستفاد » . وفى كلتا الرسالتين بعض الأشياء القصصية التى توسع فيها ابن طفيل فى قصته التى يسردها فى سعة وإحساس بالفن ، يعوزان تماماً قصتى ابن سينا الرمزيتين الجافتين أشد الجفاف[٣] .

وليس من شك فى أن ابن طفيل أشار إلى هاتين القصتين الرمزيتين ذات الطابع الفلسفى الصوفى اللتين ألفهما ابن سينا ، واللتين لا تفهمان بدون شرح ، حين قدم قصته هو على أنها إجابة على سؤال صديق طلب منه أن

---

(١) حى بن يقظان رمز الفلسفة ؛ وآسال رمز الدين المنزل ، وسلامان رمز عامة الناس ؛ راجع جوتييه الكتاب المذكور ، ص ٦٧ — ص ٦٨ .

(٢) طبعت الرسالة مع شرح مطول مختار من شرح ابن زيله ، وحللت فى الكراسة الأولى من كتاب ميرن M. A. F. Mehren بعنوان « رسائل صوفية . . . لابن سينا » *Traités mystiques...* d'Avicenne الكراسة الأولى : « القصة الرمزية الصوفية حى بن يقظان » *L'allegorie mystique Hay ben Yaqzân*, Leyde 1889 ليدن سنة ١٨٨٩

(٣) فيما يتعلق بكل هذه الصلات بين رسالتى ابن سينا وكتاب ابن طفيل ، راجع العرض القيم جداً الذى قام به جوتييه فى كتابه « ابن طفيل » ، باريس سنة ١٩٠٩ ص ٦٨ — ص ٨٥ .

يبث إليه أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ... ابن سينا[١]. ومن المحتمل كثيراً أن تكون نسخة «قصة سلامان وأبسال» التي كانت بين يدي ابن طفيل كانت تحمل العنوان الثاني التالي: «في أسرار الحكمة المشرقية»، وهو العنوان الذي أضافته بعض المخطوطات والطبعاتُ الشرقية إلى عنوان قصة حي بن يقظان لابن طفيل[٢].

ومن يعرف مؤلفات ابن سينا الصوفية وغير الصوفية ليس في حاجة إلى أن نلفت نظره إلى أن كلام ابن طفيل، الذي قد يبدو منه أنه يقدم قصته كشرح لأسرار الحكمة المشرقية لابن سينا، يجب أن يفهم في نطاق الحدود الضيقة جداً التي بيناها منذ قليل: أعني الاتفاق في أسماء الأشخاص، ثم فكرة الاتحاد الصوفي الفلسفي. ولكن التفسير الحرفي لهذا الكلام والأخطاء التقليدية المتعلقة «بالحكمة المشرقية» لابن سينا، قد أوقعت خبيراً عميقاً بالفلسفة المسيحية في العصور الوسطى في لبس غريب، ونعني به شوسا اليسوعي، فقال وهو يتحدث عن ابن سينا: «لكي نعرض الناحية الصوفية في مذهب ابن سينا، نستطيع أن نستخدم ابن طفيل»، ولهذا استعاض عن تحليل رسائل ابن سينا الصوفية بتلخيص قصة ابن طفيل[٣].

---

(١) بعد كل الذي شرحته، أصبح واضحا، بطريقة مؤكدة، المعنى الذي يجب أن يفهم من التعبير العربي الغامض (راجع قبل ص ٢٤٧ تعليق رقم ٣): فالضمير يعود على «أسرار».

(٢) الصفحة الأمامية العربية من الكراسات الأربع المطبوعة في ليدن سنة ١٨٨٩ — سنة ١٨٩٩، والمشتملة على «رسائل ابن سينا الصوفية» *Traités mystiques*، تحمل العنوان التالي: «رسائل . . . في أسرار الحكمة المشرقية». ولكن هذا العنوان الجامع وضعه ميرن نفسه كما ذكرنا من قبل في § ١١، ولم يكن في وضعه إياه موفقا كثيرا.

(٣) في الأعمدة رقم ١٢٠٩ إلى ١٢١١ من الجزء الرابع (باريس سنة ١٩١١) من معجم اللاهوت الكاثوليكي *Dictionnaire de theologie catholique* المطبوع تحت إشراف ا. ڤا كان A. Vacant، تحت مادة «الله (طبيعته بحسب المدرسيين)» «Dieu (sa nature selon les scolastiques)».

تعليق ملحق بصفحة ٢٥١ تعليق رقم ١

إن استعمال ابن رشد للظرف « هاهنا » يقابل لفظ « فيه » فى كثير من اللهجات العربية الحديثة ، ويقابل لفظ ci أو vi فى العبارات الإيطالية التى مثل «*vi* sono uomini, i quali ...» (قارن ما يقال بالفرنسية : «*il y* a des hommes qui ...» ، ومثل «non *ci* sono molti che ...» ، ويقال فى الإنجليزية « ... *there* is» وهذه أشياء زائدة كلها . والتراجم اللاتينية القديمة لكتب ابن رشد تترجم أيضاً « هاهنا » هذه باللفظ «hic» (ونادراً باللفظ «illic» ، محدثة بذلك غموضاً بالنسبة إلى القارىء أحياناً . ولنمثل لذلك الغموض بالأمثلة الآتية :

In Metaph., l. I, co 21 : «Et cum omnia fuerint numeri [فى رأى الفيثاغوريين] non erit *illic* motus omnino [= لا توجد الحركة مطلقاً] : et cum motus non fuerit, nec alteratio neque motus caelestis diversi, non erit generatio et corruptio» ; *In Metaph.*, l. II, co. 14 : «Multae enim leges ponunt *hic* esse [= يقولون بوجود] causas scientes res infinitas» ; *In de Caelo*, l. I, co 133 (فى عنوان الجزء الثامن) : «Destruit sententiam dicentis *hic* esse aliquid aeternum corruptibile».

وفيما يتصل بشيوع هذا الاستعمال (الذى لم تشر إليه ، إذا لم تخطئنى الذاكرة ، كتب النحو ولا معاجم اللغة) فى كتب ابن رشد ، يكفى أن نلاحظ أن هذا الاستعمال يرد فى الأحد عشر سطراً السابقة على العبارة التى اقتبسناها من قبل من كتابه « تهافت التهافت » (ص ١٠٤) أربع مرات . فنراه يقول (ص ١٠٧ فى أسفل ، من طبعتى القاهرة سنة ١٣١٩ و ١٣٢١) : « فبهذا وقفوا على أن هنا موجوداً هو عقل محض . ولما رأوا أيضاً النظام هنا فى الطبيعة وفى أفعالها يجرى على النظام العقلى الشبيه بالنظام الصناعى ، علموا أن هنا عقلا

هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل» والمترجم اللاتينى كالو كالونيموس ، من نابلى ، الذى ترجم هذا الكتاب عن ترجمة عبرية يترجم هذه العبارة حرفياً كما يلى :

Et cum hoc Sciverunt quod *hic sit*., ens[= يوجد موجود] quod est intellectus absolutus. Et, quoniam viderunt etiam ordinem *hic* [= النظام موجوداً] in natura, et operationibus eius sequi ordinem intellectualem, similem ordini artificiali, sciverunt quod *hic* sit intellectus[= يوجد عقل] qui influit has potentias naturales, quarum operationes currunt modo operationis intellectus» (Aristotelis *Opera cum* Averrois Cordubensis *Commentariis*, Venetiis ap. Juntas, 1562 و 1572-74, vol. IX f. 167 K - L ; Venetiis, sp. Cominum de Tridino, 1560, vol. X f. 267 D) (١) كما أنها ترد عشر مرات فى الصفحات من ٨٦ إلى ٨٨ وحدها من كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » طبع م . ى ملّر .

ويظهر أن هذا الاستعمال نادر ندرة كافية . فيما عدا كتب ابن رشد(٢) ، فمثلا نراه فى « الكامل » للمبرّد ، طبع رينت ، ص ٢٥٦ س ١٦ (الباب

---

(١) وفى الترجمة القديمة الموجزة التى قام بها كالونيموس بن كالونيموس عن العربية مباشرة سنة ١٣٢٨ ، والتى استخدمها نيفوس من بعد فى شروحه (التى ألفها من سنة ١٤٩٤ إلى سنة ١٤٩٧) ، توجد هذه العبارة فى المسألة العاشرة ، الاعتراض الثانى وتترجم هكذا :

«Etiam patet existis qualiter invenerunt quod *hic* unus intellectus est purus. Et quia viderunt opera naturalia modo artificialium operum currentia indicaverunt quod ab eodem intellectu virtutes naturales procedunt»

(Eutyci Augustini Niphi philothei Suessani *In librum Destructionis destructionum* Averrois Cordubensis *Commentarii*, Papiae, 1521, f. 253 r.)

(٢) [ليس هذا صحيحاً كل الصحة . فنحن نرى هذا الاستعمال شائعاً فى الكتب الفلسفية فى القرون المتقدمة . فنجده أولا فى كتب من القرن الثالث الهجرى ، وذلك فى ترجمة عربية لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو نشرها الأستاذ أبو العلا عفيفى فى مجلة كلية الآداب ، المجلد الخامس ، الجزء الأول سنة ١٩٣٩ ، ص ٨٩ — ص ١٣٨ ، =

الثالث والثلاثون ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ — سنة ١٣٢٤ ج ١ ، ص ٢١٥ السطر السابق على الأخير) : « أهمنا وارث غيركم ؟ » .

والكتاب المتأخرون الآخرون[1] يستعملون أحياناً فى هذا المعنى الظرف « هناك » (يقابل « ثم » فى اللهجات الغربية المغربية) ، فى عبارات مثبتة أو منفية ، مع أو بدون الفعل « كان » ؛ و « هناك » هذه (ونادراً « هنالك ») قد أصبحت شائعة جداً فى الصحف الحديثة فى مصر وفلسطين وسوريا ، وكان ذلك أيضاً بتأثير الاستعمال الفرنسى *il y a* والإنجليزى *there is* . والجهل بهذا الاستعمال الذى لم تسجله كتب النحو والمعاجم اللغوية ، كان سبباً أحياناً فى ترجمات غير صحيحة ولا دقيقة ؛ فمثلا «هناك» التى فى عبارة ابن سينا فى « إلهياته » طبعة طهران سنة ١٣٠٣ — سنة ١٣٠٥ ﻫ ص ٦٢٥ س ١٤ — س ١٥ و ص ٦٢٧ س ٥ — س ٦ : «أن يكون هناك» يترجمها هورتن (ص ٦١١ س ١٧ ، و ص ٦١٥ س ١٩ من ترجمته) بقوله : «der himmlischen Welt» (أى فى العالم السماوى العلوى)

= ورجح أن يكون مترجمها أبا بشر متى ، ونرجح نحن أن يكون مترجمها اسحق بن حنين ، نظراً إلى أسلوب الترجمة وإلى أسباب أخرى قد تتاح لنا فرصة قريبة للتحدث عنها . فى هذه الترجمة نجد المترجم يستعمل « ها هنا » بنفس المعنى الذى استعمل فيه ابن رشد هذه الكلمة وذلك فى ص ١١١ س ٥ ، ص ١١٢ س ١٤ ، ص ١١٣ س ١ من الترجمة العربية . ونجد هذا الاستعمال ثانيا عند الفارابى كثيراً ولنذكر على سبيل المثال أنه يرد مرتين فى صفحة واحدة من « مقالته فى معانى العقل » ، المطبوعة ضمن مجموعة مؤلفات صغيرة للفارابى ، القاهرة سنة ١٣٢٥ = سنة ١٩٠٧ . وهذه الصفحة هى ص ٥٢ فى السطر ١٤ وفى السطر ١٩ . وفى هذا القرن نفسه الذى عاش فيه الفارابى ، ونعنى به القرن الرابع ، نجد ابن النديم يستعمل « ها هنا » هذا الاستعمال نفسه أيضا فيقول فى كلامه عن المرقيونية (ص ٤٧٤ س ٢١ — س ٢٢ من الطبعة المصرية بدون تاريخ) : [« وزعمت المرقيونية أن الأصلين القديمين النور والظلمة ، وأن ههنا كونا ثالثا مزجها وخالطها » وتكفى هذه الشواهد للدلالة على شيوع هذا الاستعمال فى الكتب الفلسفية على أقل تقدير]

(١) وكذلك المسيحيون فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين ، مثلا فى بندى ٤٣ و ١٢٩ من الترجمة العربية « للكتاب السريانى الرومانى » (طبع بروتز وسخاو ، برلين ، سنة ١٨٨٠ ج ١ ص ٧٧ س ١٧ ، ص ٩٤ س ١٢) ، (وفى كتاب « المجموع الصفوى » لابن العسال ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [سنة ١٩٠٨] ، ص ٤٨ (س) ٣

ملحق تراجم

كارل هينرش بكر[١]

عرفته السياسة ، بمعناها الرفيع ، واحداً من رجالها الأفذاذ النابهين ، وعرفه العلم مستشرقاً وفيلسوف حضارة كان في الطليعة من بين فلاسفة الحضارة والمستشرقين . كلتا الناحيتين قد برز فيهما تبريزاً يدعو الساسة كعالم ممتاز أن ينسوه ، ويحمل العلماء كسياسى قدير أن ينكروه . ذلك هو كارل هينرش بكر ، المستشرق الوزير .

ولد فى اليوم الثانى عشر من شهر أبريل سنة ١٨٧٦ من أسرة تنتسب إلى الطبقة البورچوازية ، وهى الطبقة التى كانت لها السيادة على الطبقات الأخرى طوال القرن التاسع عشر فى أوربا عامة ، وابتداء من حرب السبعين حتى الحرب الكبرى فى ألمانيا خاصة : لأنهـا هى التى تجسدت القيم السياسية والأخلاقيـة والاقتصادية السائدة فى هذا القرن . وأهم مايميز هـذه الطبقة شيئان : الحرية والملكية ، أو بالأحرى والأصرح حرية الملكية . فمثلها الأعلى أن تتوسع فى الملكية الفردية قدر المستطاع ، فبها تضمن التفوق على الطبقة الإقطاعية الارستقراطية النبيلة السائدة من قبل . وهى تقدس الحرية ، لأن فى الحرية إنكاراً للماضى وللتقاليد ، وهذه الطبقة ليست بذات ماض خليق بالمحافظة عليه ، ولا تقاليد جديرة بالحرص عليها ، والزهو بما كان فيها . ثم هى فى صراعها مع الطبقة الأرستقراطية قد حاولت تقليد مظاهرها الخارجية حتى تظهر بمظهر من ليس بأقل منها . وكان فى هذا التقليد من التصنع والتظاهر مقدار كبير ، وهذه الرغبـة فى التظاهر بدت فى ناحيتين : فى الناحية الاقتصادية بالمباهاة بما للواحد منهم من ثروة يحرص على عرضها

---

(١) رجعنا فى هذا البحث إلى المقال الذى كتبه الأستاذ هلموت رتر فى مجلة « الاسلام » Der Islam سنة ١٩٣٧ ص ١٧٥ — ص ١٨٥ بعنوان : « بكر المستشرق » .

وإعلانها للناس ؛ وفى الناحية الفكرية الاجتماعية بإجادة التحدث ، فهم يحسنون الكلام ويجيدون الحديث .

وفى هذه الطبقة نشأ بكر ، وبصفاتها تطبع فى الناحية العلمية وفى الحياة العامة إلى حد غير قليل ، كما سترى بعد حين .

قضى بكر أيام دراسته الثانوية فى فرنكفُرت ، ومن بعدها دخل جامعة لوزان أولا . ثم من بعد درس فى هيدلبرج وبرلين ، وأخيراً عاد إلى هيدلبرج فاستمر بها حتى ظفر بإجازة الدكتوراه الأولى سنة ١٨٩٩ . وكان له ولع شديد ، ولما يزل فى المدرسة الثانوية ، بعلم اللاهوت ، فلما دخل الجامعة قضى السنة الأولى فى دراسته .

وكان أساتذته الذين اتصل بهم أوثق اتصال فى هذه الجامعات أساتذة ممتازين : وعلى رأسهم أدلبرت مركس أستاذ الدراسات القديمة ؛ ثم أوزنر وديتريش وأصحابهما . وكان لمؤلفاتهما الفلسفية والدينية والتاريخية ، فى تكوينه أخطر الأثر . ولا ننسَ ما أفاده بكر من أساتذته الذين كان يجتمع بهم فى أيام السبت بانتظام أثناء دراسته فى هيدلبرج : وهم إلى جانب ديترتش ، ماكس ڤيبر ، الفيلسوف الاجتماعى المشهور ، وأرنست تريلتش اللاهوتى والمؤرخ الفيلسوف صاحب الأبحاث المعروفة فى الرد على أصحاب النزعة التاريخية ، وفى تاريخ الأديان والحياة الروحية بوجه عام .

هؤلاء جميعاً كونوا الناحية الخاصة بتاريخ الأديان . وهى ناحية عنى بها بكر من بعدُ أشد العناية ، وشغلت الجزء الأكبر من أبحاثه العلمية . ولعل أهم ما كتبه من أبحاث هو فى هذه الناحية ، كما يتبين من دراساته التى ظهرت فى مجلدين تحت عنوان « دراسات إسلامية **Islamstudien** » . كما أنهم كونوا فيه ناحية ثانية هى فلسفة الحضارة والتاريخ . ولا تقتصر أهمية هذه الناحية على ما كتبه من بحوث فى تاريخ الحضارة ، خصوصاً فى تاريخ الحضارة المقارن ، بل أهميتها الكبرى هى فى أنها طبعت بطابعها جميع أبحاثه . فهو إذا

تناول مسألة من المسائل لم ينظر اليها نظرة تحليلية تتناول التفاصيل ، وتعنى بما هو جزئى ذوقوام مادى ؛ وإنما ينظر إليها نظرة تركيبيةعامة ، لاتعنيها التفاصيل إلا من حيث إنها مظاهر ومعارض لتيارات روحية كبرى ، ودوافع باطنة قوية ، تحكم التطور التاريخى وتسوده وتوجهه ؛ وإلى الكشف عنها يجب أن يتجه البحث التاريخى .

ونزعة البحث فى تاريخ الأديان هى التى دفعته إلى ناحية الاستشراق من أجل دراسة الإسلام . فبدأ يعنى بهذه الناحية ، وكان أستاذه فيها بتسولد المستشرق النابه فى هيدلبرج .

ولم يكد عهد الطلب ينقضى حتى بدأ العهد الثانى ، عهد التنقل ، الذى تلق الفتى فيه دراسته الحقيقية على يد الرحلات وقراءة كتب المستشرقين الكبار . فسافر أول ما سافر إلى باريس فى أغسطس سنة ١٩٠٠ حيث أقيم المعرض الدولى ، فأفاد من زيارته ما أفاد . ومن ثم ارتحل إلى أسبانيا . وهنا بدأت دراساته الشخصية فى المشرقيات . فاشتغل بمكتبة الاسكوريال الشهيرة بالمخطوطات العربية طوال شهر ونصف ، نسخ فى أثنائها كتاب « الخيل » لابن الكلبى ، وتعمق فى دراسة كتاب «الأنساب» للبلاذرى ، وهو الكتاب الذى طالما رغب فى نشره ، وعنى بالنظر فى مجامع الأمثال ، واهتم بالمؤرخين المصريين ، وبعد أن زار المدن الأسبانية ذات الماضى الزاهر أيام حكم العرب مثل قرطبة وإشبيلية وغرناطة ورُنْـدَة ، سافر إلى القاهرة .

وهنا فى القاهرة ، اتصل بكر بحياة الشرق اتصالا حياً وثيقاً ، ونفذ إلى صميم الروح العربية الاسلامية . فبدأ بإجادة اللغة العربيـــة على يد أستاذ مصرى . وقام يجوب أنحاء الوادى فزار أولا ديرى القديس أنطون والقديس پولس ، وهما ديران قبطيان . ومن بعد ، قام برحلة طويلة فى بلاد الصعيد واصلها حتى الخرطوم وأم درمان . وانتهت رحلته الأولى إلى مصر فى ابريل سنة ١٩٠١ . فسافر عائداً الى بلاده بعدأن مر بايطاليا ، وزار الأماكن

التاريخية فى بلاد اليونان ، وشاهد استامبول .

لكن اغراء مصر ما لبث أن ألح عليه ، فحمله على زيارتها للمرة الثانية فى نفس السنة . فوصل القاهرة فى ديسمبر سنة ١٩٠١ وتوطدت الصلات بينه وبين بعض الشخصيات المصرية الشهيرة فى ذلك الحين ، وعلى رأس هذه الشخصيات الأستاذ الأمام محمد عبده . ومن ذلك الحين وحبه لمصر لا يعدله غير حبه لبلاده .

وكانت هذه الرحلات تجربة روحية قوية ، عاناها الدكتور الشاب فى داخل نفسه . فقد فتحت عينيه على عالم يختلف عن عالمه ، فاتسع أفقه ، وأصبح مرهف الاحساس بالفروق الدقيقة بين الشعوب والحضارات مما جعله أقدر على فهم التاريخ والنظر إلى الحضارات نظرة عميقة نفاذة ، وهو أحوج ما يكون إلى هذا كله ، أوَ ليس هو الباحث فى التاريخ الروحى وفى فلسفة الحضارات ؟

وثمت شىء آخر كان له أخطر الأثر فى هذا العهد من حياته ، ونعنى به عهد التنقل ، وأثره أهم بكثير من أثر الرحلات . وهذا الشىء الآخر هو قراءته لأمهات كتب المستشرقين الكبار . فإن لبعض هذه الكتب تأثيراً حاسماً فى توجيهه ، وفى مناهجه فى البحث . فكتاب ڤِلْهَوْزِن عن « الامبراطورية العربية وسقوطها » له خطر كبير فى تطوره الروحى ، وكان موضع إعجابه طوال حياته . وقد ظهر هذا التأثير فى الناحية التاريخية عند بكر .

أما الناحية الدينية الاسلامية فكان لكتب جولد تسيهر النصيب الأوفر فى تكوينها . ولا عجب فإن جولد تسيهر أعظم من بحث فى المذاهب الإسلامية فى الكلام والتفسير والحديث ، من بين المستشرقين جميعاً ؛ ولعله أن يكون أقدر باحث استطاع أن ينفذ إلى طبيعة الحياة الدينية فى الاسلام ، وأن يحلل تياراتها ويكشف عن جوهرها ، والعوامل المؤثرة فيها ، والتأثرات التى

خضعت لها . وفى الفقه على وجه التخصيص كان لكتب اسنوك هُورخُرُنيه أثر كبير فى بكر . لكن أثر سنوك هورخُرُنيه لم يقتصر على هذا فحسب، بل امتد أيضاً ، وإلى حد كبير ، إلى توجيه بكر لدراسة المشاكل العملية التى تنشأ للدول المستعمرة فى استعمارها للبلاد الإسلامية ، خصوصاً ما يتصل من هذه المشاكل بالتشريع : أتطبق القانون الحديث بحذافيره ، أم تطبق الشريعة الإسلامية ؟ وإذا كانت ستوفق بين الاثنين فإلى أى مدى يكون هذا التوفيق؟ وما هو نصيب كل من التشريعين فيما ستطبقه من قوانين ؟ ولهذه المشاكل وأمثالها أهمية خاصة بالنسبة لمستقبل بكر .

ذلك أنه سرعان ما انتهى من هذا العهد الثانى ، وبدأ العهد الثالث ، ونعنى به عهد الأستاذية . فدعى لكى يكون أستاذاً فى المعهد الجديد الذى أنشأته الحكومة الألمانية فى همبرج لدراسة المسائل الخاصة بالاستعمار ، ولتكوين طبقة من القادرين على إدارة شئون المستعمرات ، والخبراء بأحوال الأمم المستعمَرة ، وهذا المعهد هو « معهد همْبُرج الاستعمارى » . وكان بكر قد عين من قبل مدرساً مساعداً فى هيدلبرج ، فانتقل من هيدلبرج الى همبُرج فى خريف سنة ١٩٠٧ ، وهنا أظهر ما لديه من مواهب عقلية خاصة هى خير ما يطلب توافره فيمن يقوم بهذا العمل الذى نيط به . فهو عالم واسع الأفق بارع فى فهم الناس ، مفتوح العقل للعالم الخارجى ، شامل النظرة نحو الأشياء ، محيط بالأحوال السياسية والاقتصادية التى يضطرب بها عصره ، خبير بالشئون الاجتماعية والدينية الخاصة بالدول المستعمرة ، وبخاصة الاسلامية منها ، وظل بكر يشرف على شئون هذا المعهد طوال ست سنوات ، نظمه فيها أحسن تنظيم ، وأقام بناءه ثابتاً وطيداً . ولم يغادره إلا فى خريف سنة ١٩١٣ حين دعته جامعة بون .

وقامت الحرب العظمى ، فغادر بكر كرسى الأستاذية ، كى يشتغل بالمسائل الشرقية السياسية التى وجهت إليها الحكومة الألمانية عناية خاصة إبان الحرب

العظمى الاولى نظراً إلى ما كان بينها وبين تركيا من محالفة . وفى هذه الفترة كتب بكر عدة أبحاث صغيرة فى المسائل السياسية الشرقية التى كانت تضطرب بها سـ سة الشرقية الألمانية إبان ذلك الحين .

وهكذا خطا بكر الخطوة الأولى التمهيدية فى ميدان السياسة . وما لبث أن خطا الخطوة الثانية النهائية فى سنة ١٩١٦ حين عين مستشاراً مقرّراً فى وزارة المعارف البروسية . وهنا يبدأ نشاطه العملى وينتهى نشاطه العلمى كأستاذ . فمن ذلك الحين وهو يتقلب فى المناصب السياسية الكبرى حتى أصبح وكيل وزارة سنة ١٩١٩ ، ووزيراً سنة ١٩٢١ ، وكيلا للوزارة من جديد فى السنة عينها ، ثم وزيراً من جديد سنة ١٩٢٥ واستمر بهذا المنصب حتى استقال منه فى مستهل سنة ١٩٣٠ .

ولئن كان قد غادر منصب الأستاذية ، فإنه بقى مع ذلك مشتغلاً بالعلم كما كان حتى آخر حياته . فكان يلقى المحاضرات العامة باستمرار ، بعضها بمناسبات خاصة مثل محاضرته عن بيتهوفن بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته ، وبعضها مما كان يدعو إليه مركزه كوزير للمعارف مثل محاضراته الكثيرة فى « إصلاح التعليم العالى » و « طبيعة الجامعات الألمانية » و « مسائل التربية » و « واجبات الرَّيْش الثقافية السياسية » . واستمر يتابع الأبحاث التى تخرج فى باب المشرقيات . ثم إنه ظل يدير مجلة « الاسلام » Der Islam التى أسسها ، والتى تحتل مركزاً ممتازاً من بين مجلات المستشرقين ، وكان يشترك فى مؤتمرات المستشرقين

وبعد أن غادر الوزارة عاد يعنى بالدراسات العلمية فى باب الاستشراق ، وظل كذلك حتى توفى فى اليوم العاشر من شهر فبراير سنة ١٩٣٣ .

تلك حياة بكر الخارجية العامة ، فلنحدثك الآن عن حياته الباطنة ، أى عن خصائصه الروحية واتجاهاته . ولكنا لن نحدثك عن خصائص بكر الوزير ، وإنما سنتحدث إليك عن خصائص بكر العالم المستشرق ، فهو وحده الذى يعنينا الآن .

كان بكر ينظر إلى المسائل التى يتناولها ببحثه ، خصوصاً التاريخية منها ، نظرة عامة شاملة تحيط بالمسألة الواحدة من جميع نواحيها دفعة واحدة ، وبوصفها كلا ووحدة فى ذاتها ، ولها خصائصها ومميزاتها التى لا يمكن الكشف عنها واستجلاؤها فى جوهرها إلا بالنظر إليها ككل وكوحدة . ومثل هذا النحو من النظر إلى المسائل يعتمد على البصيرة الحادة النافذة إلى باطن الأشياء ، وسرها الكامن ، وتياراتها القوية الخفية معاً ؛ وعلى وجدان مرهف يستطيع أن يكون هو وجوهر الشىء الذى يحاول إدراكه شيئاً واحداً قدر المستطاع ، بأن يكون بينه وبين هذا الشىء نوع من المشاركة الوجدانية والاتصال الحى النابض ، بدلا من أن يعتمد على الفكر التحليلى المنطق الذى ينظر إلى المسائل على دفعات متعددة محللاً إياها إلى أجزاء لأنه لا يستطيع أن يدركها بدون هذه التجزئة وذلك التحليل .

لكنه لم يكن يكتفى بهذا بل كان يربط المسألة الواحدة بجميع المسائل الأخرى المرتبطة بها ، ناظرا الكل فى سلك تاريخى واحد ، ناظراً إليه بدوره كوحدة لها صفاتها الذاتية ، ناظراً إلى التاريخ كنسيج حى متصل الأجزاء .

ولم تكن الأوضاع الخارجية الفاصلة فى الظاهر بين مظاهر الحياة الروحية لتحول بينه وبين إدراك ما بين مرافق الحياة الروحية من مشابهات دقيقة وصلات لطيفة عميقة معاً . ولهذا فقد كانت لديه قدرة كبيرة على البحث المقارن فى ميدان المذاهب الدينية والتيارات الروحية ذات المظاهر المتباينة المتعددة . فأصبح منهج البحث المقارن منهجاً خصباً فى يديه يستغله خير استغلال ، ويفضى عن طريقه إلى أخصب النتائج وأعمقها .

فبكر إذاً لم يكن فيلولوجياً يعنى بالمسائل الدقيقة وتحقيق الجزئيات البسيطة من روايات ووثائق ، ولم تكن تعنيه الوقائع كثيراً إلا من حيث هى تعبير عن تيارات روحية ليست الوقائع غير معرض تظهر فيه . ولهذافإنه لم يبرع إلا فى بحث المسائل الحضارية العامة ، أو التيارات الروحية الرئيسية ،

أو القوانين العامة التي يسير عليها التاريخ الروحي لشعب من الشعوب أو دائرة حضارة كاملة ، أي في كل ما يتطلب النظر إلى الأشياء نظراً كلياً شاملا ، يعتمد على نفوذ البصيرة وعمق الوجدان .

وهو من أجل هذا يختلف عن نلينو تمام الاختلاف كما سترى في حديثنا عن نلينو بعدُ . فالاثنان من هذه الناحية على طرفي نقيض . أما جولد تسيهر فقد اختط لنفسه طريقاً وسطاً بين هذين المنهجين فجمع بين الميل إلى البحث الفيلولوجي المعتمد على مناهج البحث الدقيق ، وبين الميل إلى النظرة الكلية الشاملة المستمدة من البصيرة النافذة والوجدان العميق ، وإن كان أكثر ميلا إلى هذا المنهج الثاني منه إلى المنهج الأول كما سيبين لك من حديثنا عن جولد تسيهر . فإذا أردنا أن نضع لكل منهم وضعاً يميز الواحد من الآخر في بحوثه في المشرقيات ، قلنا إن نلينو مثال الفيلولوجي ، وجولد تسيهر مثال العالم ، وبكر مثال فيلسوف الحضارة .

فإذا كان بكر إذاً ممن يميلون إلى النظرة الكلية القائمة على نفوذ البصيرة فعلى من يريد أن يقوّم أبحاثه أن ينظر إليها نظرة كلية أيضاً ، فلا يستخدم في نقدها نفس الأسلوب الذي يستخدمه مع صاحب المنهج الفيلولوجي من اهتمام بالجزئيات البسيطة المفردة ، واحتفال بالشواذ والوقائع الجزئية . وإنما الواجب عليه أن ينظر في التيارات العامة التي يعرضها ، والدوافع الروحية الرئيسية التي يحللها ، والاتجاهات السائدة التي يتتبع تطورها ، كي يعرف أمصيب هو في اكتشافها وتفسير الوقائع والظواهر على أساسها ، أم غير مصيب .

اجْنَتْس جولدتسيهر[(١)]

يشاء الله أن يهب الإسلام من الأوربيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التأريخ ؛ ومن يبحثون فيه كدين وحياة روحية فيتعمقون هذا البحث ويبلغون الذروة فيه أو يكادون ، ومن يقبلون على الجانب الفيلولوجى منه فيظفرون بنتائج على جانب من الخطر كبير . فكان له على رأس هؤلاء الأخيرين تيودور نلدكه ، وعلى رأس أولئك الأوّلين يوليوس ڤلهوزن . وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة ، والروحية عامة ، اجنتس جولدتسيهر .

ليس فى حياة جولدتسيهر الظاهرية شىء يستحق التسجيل . فهى حياة هادئة لم تخرج عن دائرة الحياة العلمية الخالصة ، ولم تتعدها إلى الحياة العامة ، أو إن تعدتها فبمقدار هين قليل . أما حياته الباطنة فكانت خصبة حافلة بالنشاط والحركة ، نمت سريعاً وكانت مبكرة فى هذا النمو شديدة التبكير ، واستمرت قوية وثابة ، سائرة نحو غايتها دون توانٍ ولا انقطاع ، ولهذا فلن نحدثك عن حياته الأولى إلا حديثاً قصيراً ، وبالقدر الذى يفيدنا فى تفهم حياته الثانية .

كان ميلاده فى الثانى والعشرين من شهر يونيو سنة ١٨٥٠ بمدينة اشتولڤيْسِنبْرج فى بلاد المجر . وأسرته أسرة يهودية ذات مكانة وقدر كبير . فهى ليست من تلك الأسر اليهودية الشديدة الأملاق المنتشرة فى أوربا الوسطى ، إملاقاً يجعل البعض منها جاهلا ممعناً فى الجهل ، فطرياً ساذجاً أو

(١) رجعنا فى هذا البحث إلى المقال الذى كتبه بكر عن جولدتسيهر حين وفاته ، وقد ظهر أوّلا فى مجلة « الاسلام » المجلد رقم ١٢ (سنة ١٩٢٢) ص ٢١٤ — ص ٢٢٢ ، وظهر من بعد فى كتاب بكر « دراسات إسلامية » برلين سنة ١٩٣٢ ج ٢ ص ٤٩٩ — ٥١٣ . وإلى المقال الذى قدم به ماسينيون « لفهرست كتب اجنتس جولدتسيهر » الذى عمله برنرد هلر ، باريس سنة ١٩٢٧ من ص ه — ص يزى .

شبه فطرى ساذج ؛ ويفضى بالبعض الآخر ، وغالبية هؤلاء من المستوطنين لا المواطنين ، إلى أن يكون تربة خصبة لإنبات الآراء الهدامة فى الحياة الاقتصادية .

ولهذين العاملين : عامل انتمائه إلى بلاد المجر التى كانت آنذاك جزءاً من الإمبراطورية النمساوية ، وعامل انتمائه إلى أسرة إسرائيلية هذا حظها من المكانة فى الحياة الإجتماعية ، أثر كبير فى تحديد خصائص جولدتسيهر . فالعامل الأول لم يكن من شأنه أن يجعل جولدتسيهر يشارك فى الحياة السياسية العامة كما هو شأن بكر ، أو أن يقوم بدور فى السياسة الخارجية لوطنه كما هى الحال بالنسبة إلى الكثير من المستشرقين . وكان العامل الثانى هو الذى طبعه بطابع العالمية ، وأشاع فيه الروح الدولية التى تعلو أو تتخلص من الروح القومية . ثم كانت مكانة أسرته ووضعها الاجتماعى العامل فى تشكيل نظرته إلى الحياة العامة . فإن من شأن هذا النوع من الأسر أن يقف موقفاً هو خليط من المحافظة ، والوطنية المحدودة طبعاً ؛ ولهذا نراه ذا نزعة وطنية فيها من التحفظ الشىء الكثير ، كما نراه لا يرضى عن الحركات الثائرة ، حتى لو كانت هذه الحركات فى صالح الطائفة التى ينتسب إليها . ومن هنا نجده غير راض عن الثورة التى قام بها بيلا كون ، مع أنها أفضت إلى ازدياد نفوذ اليهود ورفع مكانتهم فى الحياة العامة فى المجر .

أما دراسته فقد قضى السنين الأولى منها فى بودابست ، ومن ثم ذهب إلى برلين سنة ١٨٦٩ فظل بها سنة انتقل بعدها إلى جامعة ليبتسك ، وفيها كان أستاذه فى الدراسات الشرقية فليشر ، أحد المستشرقين النابهين فى ذلك الحين ، وكان ممتازاً فى الناحية الفيلولوچية على وجه التخصيص . وعلى يديه ظفر جولدتسيهر بالدكتوراه الاولى سنة ١٨٧٠ ، وكانت رسالته عن شارح يهودى فى العصور الوسطى شرح التوراة ، هو تنخوم اورشلمى .

ومن ثم عاد إلى بوداپست ، فعين مدرساً مساعداً فى جامعتها سنة ١٨٧٢

ولكنه لم يستمر فى التدريس طويلا ، وإنما أرسلته وزارة المعارف المجرية فى بعثة دراسية إلى الخارج . فاشتغل طوال سنة فى فينا وفى ليدن . وارتحل من بعد إلى الشرق (من سبتمبر سنة ١٨٧٣ إلى ابريل من العام التالى) . فأقام بالقاهرة مدة ، ثم سافر إلى سوريا وفلسطين .

وفى أثناء إقامته بالقاهرة استطاع أن يختلف إلى بعض الدروس فى الأزهر ، وكان ذلك بالنسبة إلى أمثاله امتيازاً كبيراً ورعاية عظيمة .

ومنذ أن عين فى جامعة بودابست ، وعنايته بالدراسات العربية عامة والإسلامية الدينية خاصه تنمو وتزداد . وإذا به يحرز فى وطنه شهرة كبيرة ، جعلته ينتخب عضواً مراسلا للأكاديمية المجرية سنة ١٨٧١ ، ثم عضواً عاملا فى سنه ١٨٩٢ ، ورئيساً لأحد أقسامها فى سنة ١٩٠٧ .

وصار أستاذاً للغات السامية فى سنة ١٨٩٤ ، ومنذ ذلك الحين وهو لا يكاد يغادر وطنه ، بل ولا مدينة بودابست إلا لكى يشترك فى مؤتمرات المستشرقين ، أو لكى يلقى محاضرات فى الجامعات الأجنبية استجابة لدعوتها إياه .

ومن مكتبه فى مدينة بودابست ظل جولدتسهير أكثر من ربع قرن شمساً ساطعة استمرت ترسل فى عالم البحوث الإسلامية ضوءاً يبدد قليلاً قليلاً ما يحيط بنواحى الحياة الدينية الإسلامية من ظلام ، وينير السبيل أمام الباحثين فى الوثائق التى سجلت فيها تلك الحياة ، وينمو على حرارته جيل ضخم ممن كانوا بالأمس القريب ، أو ممن هم اليوم ، أئمة المستشرقين ، حتى كانت وفاته فى اليوم الثالث عشر من شهر نوفمبر سنة ١٩٢١ بالمدينة التى قضى فيها الشطر الأعظم من حياته ، ونعنى بها مدينة بودابست .

تلك هى حياته الخارجية الظاهرية ، ليس فيها ما يثير الاهتمام ، أو يبعث على التشويق . فهى حياة المكتب ، لا حياة العالم الخارجى ؛ وهى حياة القراءة والتحصيل ، لا التجربة والاتصال الحى . ولهذا لم يكن جولد تسهير

من المعنيين بشئون الشرق المعاصر ، ولا بالمسائل الحية التى تضطرب فيه سواء من هـذه المسائل ما هو سياسى وتشريعى ، ودينى ، وحضارى ثقافى . وهو من هذه الناحية يختلف اختلافاً بيِّناً عن الغالبية من كبار المستشرقين فى القرن العشرين ، إن فى مادة البحث أو فى منهجه . فهؤلاء فى مادة بحثهم يعنون بمشاكل الشرق الحاضرة . وهم فى منهجهم يعتمدون كثيراً على ما شاهدوه ، وما استطاعوا عن طريق الاتصال الحى المباشر أن يدركوه ويتبينوه .

ولكن إذا كان جولد تسهير قد أعوزته التجربة الخارجية المباشرة ، فقد كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة ، استطاع عن طريقها أن ينفذ فى النصوص والوثائق كى يكتشف من ورائها الحياة التى تعبر عنها هذه النصوص ويتبين التيارات والدوافع الحقيقية التى استترت خلف قناع من الكلمات . فهو إذا قام بنقد الحديث ، فليس ذلك كى يبين أنه موضوع أو غير موضوع وإنما لكى يدرك الميول المختفية والأهواء المستورة التى يعبر عنها أصحابها فيما يصنعون أو يروون من حديث . وهو إذا بحث فى تفسير القرآن ، لم يقصد إلى بيان أخطاء المفسرين ، أو ترجيح رأى الواحد على رأى الآخر ، وإنما هو يرمى إلى الكشف عن « الاتجاهات » التى ليست هذه الاختلافات بين المفسرين إلا مظهراً خارجياً لها ، سواء من هذه الاتجاهات وتلك الميول والأهواء ما هو سياسى صريح ، وما هو دينى خالص ، وما هو مزيج من الدين والسياسة .

وهذه النظرة إلى النصوص والوثائق على أنها رمز لحياة مضطربة قوية معقدة حَيِيَها أصحابها ، جعلته ينظر إلى المذاهب والنظريات والآراء نظرة زمانية لا نظرة مكانية ، نظرة حركية لا نظرة سكونية ، نظرة تاريخية لا نظرة مذهبية . أعنى أنه كان ينظر إلى هذا المذهب أو ذاك فى الفقه والتفسير ورواية الحديث والعقائد على أنه كالكائن الحى سواء بسواء : يولد

وينمو وينضج ثم يبدأ فى الانحلال ويستمر فى الذبول حتى يفنى ويزول ، وليس طائفة من الصيغ الجامدة والتصورات المجردة التى قيلت مرة واحدة وإلى الأبد . فهو إذا عرض المذهب ، عرض قانون حياته وتطوره ، وإذا بحث فى مادته بحث فى نسيجه الحى وجس عروقه النابضة بالحياة .

ومن أجل هـــذا كله كان يعتمد على نفوذ بصيرته وعمق وجدانه . واعتماده على البصيرة والوجدان ميّزه بميزتين : الأولى أنه كان ينهج فى أبحاثه منهجاً استدلالياً ، لا استقرائياً . فكان يقبل على النصوص وفى عقله جهاز من المقولات والصور الإجمالية يحاول تطبيقها على هـذه النصوص والتوفيق بينها وبين مايوحى به ظاهر النص حتى يتلاءم وهذه الصور الإجمالية ، وحتى يدخل فى نطاق تلك المقولات . ولم يكن يتقدم إلى النصوص خالياً من كل شىء كى يدعها هى بنفسها تقول ما يريد ظاهرها أن يقول ، فيجمعها ويضم الواحد إلى الآخر وينتظر منها هى أن تتكلم .

ولـكن جولدتسيهر ، والحق يقال ، كان شديد الاحتياط فى استخدام هذا المنهج ، فكان فى كل خطوة يخطوها يتكىء على النصوص ويعتمد عليها كل الاعتماد ، وكان يسوق الشواهد العديدة تأييداً لأقواله وتأكيداته ، وهو فى اعتماده عليها وسوقه لها لم يكن يرهقها ويضغط عليها ضغطاً شديداً ، بل تراها تسير وراء تأكيداته خفيفة نشيطة إلى حدكبير ، ولو أنا نراها فى بعض الأحيان تسير بخطى متثاقلة ، ونجدها مرهقة تنوء بحمل ما يريد أن يحملها من معان . إلا أن هذه الأحيان ليست كثيرة على كل حال .

وفى هذا يختلف جولدتسيهر عن نلينو من ناحية ، وعن بكر من ناحية أخرى . فهو ونلينو فى منهجهما فى البحث على طرفى نقيض . فبينما منهج جولدتسيهر كما قلنا منهج استدلالى يعتمد كثيراً على البصيرة والوجدان ، نرى منهج نلينو منهجاً استقرائياً خالصاً ، كل اعتماده على النصوص ، لايكاد يخرج منها إلى النتائج الواسعة أو التيارات الروحية العامة ، أى أن منهج نلينو هو

المنهج العلمى بالمعنى الدقيق . ويشبه نلينو أيضاً من بين المستشرقين نلدكه . كما أن جولدتسيهر يختلف من ناحية ثانية عن بكر ، فى أن بكر لم يكن يحتاط كثيراً فى استخدام الوجدان والبصيرة ، مما أدى به إلى أقوال وتأكيدات فيها من الغلو والإفراط أحياناً قدر كبير ، حتى ليخشى على بنائها الشامخ الرائع أن تعصف به عواصف الوثائق لو نظر فيها بدقة وإمعان وأبعد منها التأويل البعيد . أما جولدتسيهر فمع استخدامه الوجدان والاستدلال فإنه كان معتدلا كما أوضحناه من قبل .

وهكذا كان منهج جولدتسيهر منهجاً وسطاً استطاع به أن يتجنب خطرين: خطر الضيق والسطحية فى المنهج العلمى بالمعنى الدقيق ، وخطر الإفراط فى السعة والتأويلات البعيدة الخيالية فى المنهج الوجدانى الاستدلالى .

والميزة الثانية لاعتماد جولدتسيهر على الوجدان والبصيرة هى أنه كان بارعاً فى كل ما يتصل بالمقارنات براعة عظيمة . فكان مرهف الإحساس بما بين المذهب الواحد والمذهب الآخر من فروق ودقائق ، هذا فى داخل دائرة معينة من دوائر الحضارة الروحية . كما كان أكثر إرهافا ولطفاً فى الحس بما بين هذا الدين أو ذاك ، أو هذا المذهب الموجود فى هذا الدين وذاك الآخر الموجود فى داخل دين الآخر ، من مشابهات وصلات . وبما عسى أن يكون للواحد من تأثير فى الآخر . لهذا نرى أن فضله الأكبر هو فى هذه المقارنات التى عقدها ، والصلات التى كشف عنها ، والفروق الدقيقة التى استطاع أن يتميزها .

وهاتان الميزتان تطبعان نشاط العلمى جميعه .

هذا النشاط الذى بدأ مبكراً ممعناً فى التبكير . فها هو ذا الطفل الصغير الذى لم يكد يتجاوز الثانية عشرة من عمره يكتب بحثاً عن أصل الصلاة وتقسيمها وأوقاتها ، يكتبها هذا التلميذ النابغة لأنه رأى الذين يدعون أنهم يسيرون على قواعد الدين الصحيحة يجهلون حقيقة الصلاة . واتجاهه فى صغره

إلى هذا النوع من البحث هو الاتجاه الذى سيتخذه طوال حياته العلمية . فكأنه كان منذ الطفولة إذاً معنياً بمسائل الدين ، منصرفاً إلى البحث فى العقائد والعبادات .

ثم يتجه إلى الدراسات الشرقية وهو لايزال فى سن السادسة عشرة ، فيترجم وهو فى هذه السن، قصتين من التركية إلى اللغة المجرية ، تنشرها له إحدى المجلات ، ويضعهما تحرير هذه المجلة تحت عنوان «مستشرق فى السادسة عشرة».

ومنذ هذه السنة ، سنة ١٨٦٦ ، وهو فى كل سنة يخرج بحثاً أو طائفة من الأبحاث بين كتب ضخمة قد يتجاوز حجم المجلد الواحد منها أربعمائة صفحة ، وبين مقالات متوسطة الحجم بين العشرين والستين صفحة ، وتعليقات صغيرة وبحوث نقدية تعريفاً بالكتب التى تظهر باستمرار ، حتى بلغت مجموعة أبحاثه ، كما بينها فهرست مؤلفاته ، ٥٩٢ بحثاً .

وطبيعى أننا لن نستطيع أن نتحدث عن هذه الأبحاث كلها وإنما نحن سنتناول بالتحليل والتلخيص أهمها وأخلقها بالعناية ، وسنقتصر من بين هذه الأخيرة على التحدث عما هو خاص بالدراسات الإسلامية وحدها .

فأول أبحاثه القيمة الخطيرة فى المسائل الإسلامية كتابه عن « الظاهرية مذهبهم وتاريخهم » الذى ظهر سنة ١٨٨٤ . ولو أن عنوان الكتاب يدل على أنه خاص بمذهب الظاهرية ، إلا أن الكتابة فى الواقع مقدمة رائعة فى الفقه . فهو لايقتصر فيه على دراسة هذا المذهب الذى اندرس ولم يعد له أتباع ولم يعد له من يُعنى بالكتابة فيه منذ زمان طويل ، بل هو يدرس خصوصاً أصول الفقه دراسة تفصيلية واسعة ، فيتكلم عن أصول المذاهب الفقهية المختلفة ، وعن الإجماع والاختلاف بين أئمة المذاهب ، وعن الصلة بين هذه المذاهب وبين المذهب الظاهرى وما بينها وبين بعض من فروق . فيقدم لنا بذلك نظرة شاملة عن جوهر الفقه عامة . وهو فى بحثه فى هذا المذهب يسير على المنهج الذى أوضحناه آنفاً ، فيتحدث عن تطوره

ونموه ، ثم عن امتداد أصول الظاهرية من البحوث الفقهية إلى البحوث الكلامية وتطبيق هذه الأصول فى العقائد الدينية على يد ابن حزم ، ويتابع هذا التطور ، ويحدد الاتجاهات التى اتخذها ، ويرسم المنحنيات التى سار فيها ، حتى يصل به إلى ابن تيمية والمقريزى .

ويزيد فى أهمية هذا الكتاب كذلك أنه اعتمد فيه أكثر ما اعتمد على مصادر لم تكن قد طبعت بعد .

ولا بد أن نعبر خمس سنوات كى نجد كتاباً عظيماً كان ولا يزال له أخطر الأثر فى الدراسات الإسلامية ، وبخاصة فيما يتصل بالبحث فى الحديث ، ونعنى به كتابه « دراسات إسلامية » الذى ظهر الجزء الأول منه سنة ١٨٨٩ ، والجزء الثانى فى العام التالى .

فى الجزء الأول من هذا الكتاب يتحدث جولدتسيهر عن « الوثنية والإسلام » ، وينظر إلى هذه المسألة نظرة جديدة تختلف عن نظرة من عاصره من المستشرقين ممن عنوا بدراسة هذه المسألة نفسها ، مثل ڤلهوزن . فالكفاح الذى قامت به الروح الوثنية العربية الجاهلية ضد الروح الإسلامية الجديدة التى لم تقتصر على العرب وحدهم ، بل شاعت فى كل الأمم التى دخلت الإسلام ، يصوره جولدتسيهر تصويراً رائعاً . فيذكر كيف قام الصراع بين الروح الوثنية الجاهلية ، وهى الروح التى تلخص مثلها الأعلى فى فضيلة « المروءة » وتسودها نزعة أرستقراطية ، تنحو نحو تمجيد الدم العربى وتفضيله على دماء الأجناس الأخرى ، وبين الروح الإسلامية التى جاءت تنادى بالمساواة بين الأجناس ، وتنكر الدم ، وتنزع نزعة ديمقراطية ، وتقول بأن لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى . وكان هذا الصراع صراعاً قوياً هائلا انتهى بهزيمة الروح الوثنية الجاهلية الأرستقراطية ، وانتصار الروح الإسلامية الديمقراطية . وما لبث أن قام من جديد نزاع بين الروح العربية وبين الروح الفارسية ، بين روح الغزاة غير المتحضرين ، وبين روح المهزومين ذوى الحضارة الممتازة

والثقافة الرفيعة . وهنا كانت الهزيمة أيضاً من حظ الروح العربية ، ولم يكن لها من انتصار فى هـــذا النزاع الحضارى الثقافى إلا فى اللغة والشعر والفقه إلى حد ما .

وأهم من هذا وأخطر ، الجزء الثانى من هذا الكتاب . فى النصف الأول منه تجد أعظم بحث كتب فى الحديث ، كان مقدمة لسلسلة خطيرة من الأبحاث التى تلته والتى لا تزال مستمرة حتى اليوم . فى هـذا القسم من الكتاب قدم لنـا جولدتسيهر صورة صادقة ونظرة نافذة فى تاريخ الحديث وتطوره . وكشف لنا عن قيمة الحديث لا باعتباره حقائق ، وإنمـا باعتباره مصدراً عظيما لمعرفة الاتجاهات السياسية والدينية والروحية عامة ، التى وجدت فى الإسلام فى مختلف العصور . لأن الحديث كان سلاحاً تستخدمه الفرق الإسلامية فى نضالهـا المذهبى ، والمذاهب السياسية فى كفاحها السياسى ، والتيارات الروحية فى محاولاتها السيطرة والسيادة فى ميدان الحياة الروحية الإسلامية . فقيمته ليست إذاً فيما يورده من أخبار ، بل فيما يكشف عنه من ميول وتيارات استترت من ورائه واختفت تحت ستاره .

وفى قسم آخر من هذا الجزء الثانى يتحدث جولدتسيهر عن تاريخ تقديس الأولياء فى الإسلام وطبيعة هذا التقديس ، فيبين كيف صور هذا التقديس ، وما الصلة بين هذه التصورات الشعبية وبين التصورات الوثنية أى الجاهلية ، ويقسم هؤلاء الأولياء بحسب أماكن تقديسهم ، ويبين ما هنـاك من فروق محلية بين نماذج الأولياء فى الأماكن المختلفة .

أما الأبحاث التى ظهرت فيها قدرة جولدتسيهر الفائقة على المقارنة ، تلك القدرة التى تحدثنا عنها من قبل ، فأهمها بحث له ألقاه فى المؤتمر الأول الدولى للأديان الذى انعقد فى باريس سنة ١٩٠٠ ، ونشر فى المجلد الثالث والأربعين من « مجلة تاريخ الأديان » بعنوان « الإسلام والدين البارسى » . فى هـذا البحث يكشف جولدتسيهر لأول مرة عمـا كان لدين دولة الأكاسرة من

تأثير فى الإسلام فى عهده الأول .

ثم عنى جولدتسيهر أيضاً بنشر بعض الكتب المهمة ، فنشر « كتاب المعمَّرين » لأبى حاتم السجستانى سنة ١٨٩٩ ، وقدم له ببحث فى هذا النوع من المؤلفات ذكر فيه من كتب كتباً من هـــذا النوع باللغة اليونانية أمثال لوقيان وفليجون الترلى Lucian, Phlegon aus Tralles . وكتب جولدتسيهر مقدمة كتاب « التوحيد » لمحمد بن تومرت مهدى الموحدين وقد نشره لوسيانى سنة ١٩٠٣ بمدينة الجزائر . وأخيراً نشر جولدتسيهر نشرته القيمة لكتاب « المستظهرى » فى الرد على الباطنية للغزالى سنة ١٩١٦ بمدينة ليدن ، وفى هذه النشرة تحدث عن فكرة « الاجتهاد » و « التقليد » ، وأماط اللثام عن النزاع الذى كان على أشده فى العصر الذى بلغت فيه الدعوة الفاطمية الإسماعيلية أوج عزها بين أئمة الفاطمية والإسماعيلية من جهة وبين رجال السُّنة ومذهب أهل السنة بعد أن تناوله الغزالى بالإصلاح من جهة أخرى .

ولكن أشهر أبحاث جولدتسيهر وأعظمها نضوجاً وتأثيراً كتاباه المشهوران « محاضرات فى الإسلام » المطبوع بمدينة هيدلبرج سنة ١٩١٠ . و « اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين » المطبوع بمدينة ليدن سنة ١٩٢٠ .

أما الكتاب الأول فعبارة عن نظرة عامة فى الإسلام من جميع نواحيه ، نظرة تركيبية واضحة ، قد حوت جوهر الحياة الروحية الإسلامية كلها كما يراها جولدتسيهر ، فهو فى الفصل الأول منه يتحدث عن « محمد والإسلام » ويبين ما لفكرتى الضمير وطهارة القلب من دور كبير فى الإسلام . وفى الفصل الثانى بحث واسع فى « تطور الشريعة » فيه يعطينا صورة عامة عن تاريخ الحديث ، ويبين لنا خصائص الفقه فى ابتداء نشأة المذاهب . وأهم من هذين الفصلين الفصل الثالث الخاص بتطور علم الكلام ، فيتحدث عن تطور نظرية الجبر والاختيار فى القرآن ، وعن الفروق بين المعتزلة وأهل السنة من ناحية السلوك الأخلاقى والعبادة . وينكر صفة حرية الرأى التى توصف بها المعتزلة

ثم يعنى عناية خاصة بالأشعرى ومذهبه ، ويتصف الماتريدى فيتحدث عنه طويلا ، بعكس ماتفعله كتب تاريخ الكلام ، التى تهمله إهمالا غير لائق . ويلى ذلك فصل رابع عن «الزهد والتصوف» ، وفيه يعالج موضوع التصوف فيبين كيف نشأ أولا على صورة زهد ساذج أوّلى ، وكيف تطور بتأثره بالمؤثرات الهندية والهلينية حتى وصل إلى مذهب وحدة الوجود فى القرن السابع الهجرى . والفصلان الأخيران يبحث أولها فى الفرق القديمة (الخوارج ، والشيعة) — ويبحث ثانيهما فى الفرق المتأخرة (الوهابية والبابية والبهائية والسيخ والأحمدية) وفى المحاولات التى بذلت من أجل توحيد الفرق وإيجاد وفاق بين السنة والشيعة .

فالكتاب صورة كاملة متناسبة الأجزاء للحياة الروحية فى الإسلام .

أما الكتاب الآخر الذى توج به تلك الحياة العلمية الخصبة القوية فهو فى تاريخ تفسير القرآن . يستهل جولدتسيهر هذا الكتاب بالحديث عن الخطوة الأولى من خطوات تفسير القرآن ، وهى الخطوة التى تكوّن تاريخ النص نفسه ، وعما فيه من اختلاف فى القراءات ، وعن الأسباب التى ترجع إليها هذه الاختلافات . وبعد هذا يبدأ الكلام فى الاتجاهات المختلفة فى تفسير القرآن . فيتناول بالحديث أولا الاتجاه القديم الذى تمثله مدرسة ابن عباس ، ويمتاز بنفور أصحابه من «التفسير» ، واقتصارهم على الشرح الحرفى الذى لايكاد يتجاوز النحو ومعانى الألفاظ ، لأنهم كانوا يشعرون بأن من الخطأ أن يريد الإنسان أن يعرف أكثر مما أراد الله لنا أن نعرف . وكان يؤخذ عن اليهودية والنصرانية مايتفق مع ما أتى به القرآن ، ولكن لم يكن هناك تفسير واحد متفق عليه من جميع من عُنوا بالتفسير فى ذلك الحين ، بل قد روى عن الشخص الواحد تفسيرات متناقضة متضاربة . ثم يتلو ذلك الحديث عن الاتجاه العقلى الكلامى الذى بدأته المعتزلة واتخذته الفرق الكلامية الأخرى حتى انتهى «بالكشاف» للزمخشرى . وفى هذا الاتجاه

الجديد أصبح تفسير القرآن أكثر تدقيقاً وأشد عمقاً ، فدخلت فيه المسائل الكلامية والنزعات العقلية ، وأصبح شديد التعقيد مليئاً بالمناظرات الدينية المتصلة بالعقائد .

وينزل الصوفية ميدان التفسير وفى يدهم سلاح خطير ذو حدين هو التفرقة بين الظاهر والباطن ، بين التفسير الظاهرى والتأويل الباطنى الخفى فيأتون باتجاه فى تفسير القرآن مختلف أشد الاختلاف مع الاتجاهات السابقة واللاحقة . وهنا يعنى جولدتسيهر بالحديث عن هذا الاتجاه الصوفى فى تفسير القرآن ، فيكرس له أكبر أقسام الكتاب ، متحدثاً عن تطور هذا الاتجاه ، وعن تشعب مناحيه تبعاً لاختلاف أصحابه بعضهم عن بعض ، مبتدئاً بإخوان الصفا ، ماراً بالغزالى ، حتى يصل إلى ابن العربى ، فيتحدث عنه حديثاً طويلا رائعاً .

وتغالى الفرق المتطرفة فى هذا الاتجاه مغالاة شديدة ، وعلى رأسها الشيعة ، فتمثل اتجاهاً فى تفسير القرآن لا يتصل بالنص إلا أوهن اتصال ، إتجاهاً يمعن فى الرمزية ويغرق فى التأويل إلى حد لا يكاد الإنسان يستطيع تصوره .

وأخيراً يختم الكتاب بعرض رائع للاتجاه العصرى فى تفسير القرآن ، وهو اتجاه المجددين الذين جعلوا شعارهم قولهم إن باب الاجتهاد مفتوح . وهم فى هذا الاتجاه يسلكون سبلا شتى ، ويرمون إلى أغراض مختلفة . فمنهم من يرمى من ورائه خصوصاً إلى تصوير الناحية الحضارية فى الإسلام ، كما فعل أمير على ؛ ومنهم من يُعنى بالناحية الإيمانية المتصلة بالعقيدة ، يرمون من وراء ذلك إما إلى تخليص الإسلام من الشوائب التى دخلت عليه وإرجاعه إلى ما كان عليه عند السلف ، متأثرين أشد التأثر بابن تيمية ، كما هى الحال بالنسبة إلى مدرسة الشيخ محمد عبده ؛ وإما إلى الدفاع عن الإسلام بإزاء

النظريات الجديدة التى أتت من أوربا فزعزعت إيمان المثقفين وحلت من أفئدتهم عقدة الدين .

وهكذا يقدم لنا جولد تسيهر فى الظاهر تاريخاً حياً لتفسير القرآن ، بينما هو فى الحقيقة إنما يعرض لنا فيه مرآة صافية انطبعت فيها صورة قوية واضحة للحياة الروحية طوال ثلاثة عشر قرناً عند ملايين الملايين من المسلمين .

كَرْلو الفونسو نَلّينو (١)

لم تكد الشمس الساطعة — فى اليوم الخامس والعشرين من شهر يولية سنة ١٩٣٨ — تغزو أحياء مدينة روما الخالدة ، حتى أقبل الشيخ ، الذى جاوز السادسة والستين ، على عمله العلى الذى اعتاد القيام به كل صباح . وكان الشيخ نشيطاً كأنشط ما يكون الشباب ، وكان الهدوء الساجى الذى غمر نفسه الفسيحة السامية طوال حياتها يسود شارع رُفّينى حيث أقام بالطابق الأول من ثانى منزل فيه . ولم يكن أهل الحى ، ولا أهل المنزل ، يتوقعون جديداً فى هذا اليوم ؛ ولم يكن العالـم العلى ، وعالـم المستشرقين على وجه التخصيص ، يشعر ، ولو من بُعد ، أنه سيفقد فذاً من أفذاذه ، وزعيماً من كبار زعمائه . وإنما كان الجميع ينتظرون من الحياة الراتبة التى يحيونها ، أن تمر على عادتها ، دون أن يصيب جهازها عطل فى جزء من أجزائه الدقيقة المعقدة : ولم يكونوا فى هذا الظن مخطئين ، ولا متفائلين شديدى التفاؤل : فالشيخ هادىء البال ، مرتاح النفس ، ساكن الضمير ، والشيخ فى صحة جيدة يحسده عليها أمثاله من الشيوخ ، نعم ، لقد أصيب منذحين بتوعك ، ولكنه كان توعكا خفيفاً لم يحتج حتى إلى عناية الطبيب . وكان وافر النشاط ، جم الحيوية ، حتى هذا الصباح ؛ فهو بالأمس قد راجع آخر تجارب الطبع لعدد شهر يوليو من مجلة « الشرق الحديث » التى كان يشرف على الناحية العلمية

---

(١) نشرنا هذا البحث من قبل فى مجلة « الثقافة » العدد رقم ٣٠ (٢٥ يولية سنة ١٩٣٩) بمناسبة مرور سنة على وفاة نلينو ، وقد أعدنا نشره هنا بعد بعض التعديل فيه مع إضافة أشياء جديدة عرفناها بعد ظهور المقال . وقد رجعنا فيه إلى البحث الذى كتبه الاستاذ ليڤى دلاڤيدا فى مجلة « الشرق الحـديث » سنة ١٩٣٨ عدد شهر سبتمبر ، وإلى الخطاب الذى ألقاه الأستاذ ميكلنچلو جويدى فى حفلة تأبين نلينو فى أكاديمية لنشاى الأهلية بجلسة ١٨ فبراير سنة ١٩٣٩ . وقد ظهر هذا الخطاب فى « أعمال قسم العلوم الأخلاقيـة والفيلولوچية » بأكاديمية لنشاى الأهلية ، السلسلة رقم ٦ ، المجلد رقم ١٥ ، الكراسة ١ — ٢ ، يناير — فبراير سنة ١٩٣٩ ، روما .

منها . وهو فى هذا اليوم قد أكبّ على عمله فى الصباح الباكر ، لا يصرفه عنه صارف من ألم ، أو تصور لألم ؛ ولكن من ذا يعرف نيات القدر ؟

استمر الشيخ فى عمله ساعة أو تزيد ، أحس من بعدها بتغير مفاجىء ، هز كيانه كله هزاً عنيفاً ، على غير توقع منه ، ولا انتظار من ابنته العزيزة « ماريّا » ، وأخته الوفية « أنّا » ، اللتين أقبلتا عليه مرتاعتين ، تنظران إلى وجهه الصبوح المشرق والصفرة تعلو نواحيه وتشتد شيئاً فشيئاً ، وإلى عينيه الزرقاوين اللامعتين وهما تستحيلان إلى سواد قاتم ، وإلى جبهته العريضة الطويلة معا والدم يغادرها من غير رحمة ولا توان . وتحملان فى يديهما الرحيمتين هذا الرأس المستطيل الذى وعى من العلم ما يذهل له كل مطلع وباحث ، وهذه القامة الفرعاء فى غير هزال ولا إفراط فى الطول . ولكن ما ذا تستطيعان ، والموت قد أراد ، وإرادته نافذة ، لا يقوى على الوقوف فى سبيلها كائن ما من الناس ، على الرغم من واسع حيلة الإنسان،هذا المخلوق الضعيف ،فى كفاحه ضد قوى القدر .

مات إذاً نلينو ، وفقد العالـَم بفقده زعيم المستشرقين المعاصرين .

ولد كرّلو الفونسو نلينو بمدينة تورينو فى السادس عشر من شهر فبراير سنة ١٨٧٢ ، من أم لومباردية هى حَنَّة مونتينى ، وأب پيمونتى اسمه چوفنّى وكان هذا الأب أستاذاً لعلم الكيمياء مشهوراً، نقل بعد ميلاد ابنه بقليل إلى مدينة أودِنه ، وفى هذه المدينة أتم الطفل دراسته الابتدائية والثانوية ، وكان موفقا فيها كل التوفيق ، ممتازاً على جميع أقرانه ، إن فى كثرة التحصيل أو فى حسن الخلق . وتدل كراسات دراسته الأولى على جده المفرط ، والدرجات التى كان يحصل عليها على ميله الشديد إلى الدراسات الأدبية والدراسات الطبيعية والرياضية معا ، مما سيكون له أثر كبير فى حياته العلمية فيما بعد .

أما تربيته المنزلية فكانت حازمة ، لاتخلو فى بعض الأحيان من الصرامة والقسوة . وإليها يرجع الفضل فيما ساد سلوك الطفل العلمىَ والخلقىَ من جد وانصراف عن اللهو .

وكان له منذ طفولته ولع شديد بالجغرافيا ، فأقبل على ما كان يكتب فيها يقرؤه بشغف شديد ، وبخاصة كتب الأسفار ، التى استهوت خيال الطفل ، فجعلته يحلم بأن يصير فى يوم ما من الأيام رحالة مغامراً ، يستكشف المجهول من البقاع والأصقاع . ولما كان هذا الحلم بعيد المنال وهو فى هذه السن الصغيرة ، فقد كان يسرّى عن نفسه هذا الشجن بأن يرسم مصورات جغرافية لبقاع شبه مجهولة فى وسط أفريقية ، معتمداً فى ذلك على ماقرأه فى كتب الأسفار والرحالين .

وإلى جانب شغفه المبكر بتقويم البلدان ووصف الأرض ، كان مغرما بدراسة اللغات الأجنبية ، معنيا بالوقوف على أسرارها . فدرس أشهرها بإقباله على الدروس الليلية التى كانت تنظمها بلدية أودنه .

وكان يعنيه من كتب الجغرافيا ما كان يكتب عن آسيا وأفريقية خاصة لأنهما القارتان اللتان لم تكتشفا فى جميع أجزائهما بعد . ولما كانت اللغة العربية أوسع اللغات انتشاراً فى الأجزاء شبه المجهولة من الأوربيين فى هاتين القارتين ، فقد اندفع الفتى الطُّلعة إلى دراسة هذه اللغة . فبدأ تعلمها دون أستاذ ، ودون كتب فى نحو اللغة وصرفها ، بأن كان يديم النظر فى كتاب جمع منتخبات من الأدب العربى ، وقع نظره عليه فى مكتبة بلدية أودِنه . ولما رأى والده منه هذا الحرص على تعلم تلك اللغة ، أمده بكتب فى النحو والصرف . واستمر الفتى فى دراسة اللغة العربية حتى كان فى استطاعته ، وهو لم يدخل الجامعة بعد ، أن يعرف أصولها ، وأن يفهم حتى الصعب من نصوصها . ولم يقتصر على دراسة العربية وحدها من بين اللغات السامية فى هذه الفترة ، وإنما درس أيضا العبرية والسريانية .

ثم دخل جامعة تورينو ، وقد كان بها فى ذلك الحين مستشرق كبير هو ايتالو پتسى الذى اشتهر خصوصاً بدراساته الإيرانية إلى جانب تدريسه للغة

العربية واللغات السامية الأخرى ، فتلمذ له نلينو ، وظل مخلصاً له طوال حياته، وحين وفاته كتب عنه مقالا قيما فى « مجلة الدراسات الشرقية » (ج٩ ص٢٣٢ — ص ٢٣٤) ومقالا آخر فى « دائرة المعارف الإيطالية » ، كما تتلمذ أيضاً لأستاذ الجغرافيا المشهور فى ذلك الحين ، ونعنى به جويدو كورا .

وكانت باكورة هذا الولع المزدوج بالعربية والجغرافيا أن أخرج كرْلو الصغير الذى لم يتجاوز الثامنة عشرة بعدُ بحثاً عن « قياس الجغرافيين العرب لخطوط الزوال » . وفى هذا الفصل القيم كشف عن علم واسع باللغة العربية ومعرفة دقيقة بالكثير من المسائل الفيلولوجية والتاريخية والعلمية ، ثم عن سيطرة على منهج فى البحث مستقيم ، يمتاز بالدقة والاستقصاء والعناية بدقيق المسائل لا بجليلها . وهو منهج قويم تميزت به كل مباحث نلينو ، وجعل منه فيلولوجيا عربياً من الطراز الأول . ولعل واحداً من المستشرقين لم يستطع أن يفوقه فى هذا المنهج ولا تلك الطريقة . فكأن عقل نلينو العلمى قد نضج نضجاً مبكراً جداً لم يسبقه فى ذلك من بين المستشرقين إلا جولد تسيهر .

وهكذا بدأ نلينو تخصصه العلمى فى هذه الناحية الجغرافية الرياضية عند العرب . وقد برع فيها فى هذه السن المبكرة ، حتى إن جوفنّى إسكيَـپَرِلى الفلكى الإيطالى المشهور ، وأخاه تشلستينو أحد المستشرقين البارعين ، عهدا إليه فى سنة ١٨٩٤ بنشر زيج البتّانى ، الفلكى العربى المشهور ، وترجمته والتعليق عليه . وهو عمل ضخم يتردد فى القيام به أعظم الباحثين « فما بالك بشاب لم يتجاوز الثانية والعشرين ؟ وقد كان لهذا الزيج أثر كبير فى علم الفلك عند العرب ، ثم فى علم الفلك عند المسيحيين فى العصور الوسطى ، إذ كان مصدراً من أهم مصادرهم فى هذا الباب . وقد ترجم إلى اللغة اللاتينية فى وقت مبكر ، ترجمة أقبل عليها علماء أوربا يدرسونها حتى عصر النهضة ، حين عفّى على ما فيه ما جاء به علم الفلك الجديد على يد كوبرنيكس وكپلر وجلليو من نظريات تخالف نظريات بطليموس .

ولكن نلينو لم يحجم عن الإقبال على هذا العمل . ومن أجل هذا سافر إلى أسبانيا ليطلع على المخطوطة الوحيدة لهذا الكتاب، وهى الموجودة بمكتبة الاسكوريال . وبدأ فى دراستها لكى يعدها للنشر والترجمة والتعليق . وناهيك بالعمل الضخم الذى يتطلبه نشر هذا الكتاب ! لقد اضطر الشاب العالم إلى الرجوع إلى كل ماوصل إلى يديه من تراجم لاتينية ، وإلى مخطوطات كثيرة يستخلص منها من المواد مايعينه على تفهم الكتاب والتعليق عليه . ولم يكتف بهذا كله ، بل كان يرجع إلى المصادر اليونانية واللاتينية والفهلوية والهندية ، وهى التى عنها أخذ الفلكيون من العرب نظرياتهم . وكانت نتيجة هذا البحث كله ثلاثة مجلدات ضخمة فى ١١٣١ صفحة من قطع الربع !

وكان هذا العمل وحده كافياً لأن يجعل من نلينو أكبر حجة فى تاريخ الفلك عند العرب ، وأن يهيء له مركزاً عالمياً ممتازاً فى هذا الباب . وفعلا اعترف له العلماء والمستشرقون بهذه المكانة التى لم يكن ينازعه فيها منازع ، حتى إن إدارة « دائرة المعارف الإسلامية » عهدت اليه بكتابة المواد الخاصة بتاريخ الفلك عند العرب (تنجيم ، فلك ، أسطرلاب) . وكذلك فعلت « دائرة معارف الدين والأخلاق » الإنجليزية ، ولما دعته الجامعة المصرية القديمة فى سنة ١٩٠٩ ، طلبت اليه أن يلقى محاضرات فى تاريخ الفلك عند العرب باللغة العربية ، تمخضت عن كتاب هو أقوم ما كتب فى بابه . وقد ظهر باللغة العربية (فى أربع كراسات تشتمل على ٣٧١ صفحة من قطع الثمن) تحت عنوان « علم الفلك ، تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى » وطبع فى روما سنة ١٩١١ .

وعلى الرغم من هذا كله لم تكن عناية نلينو بالفلك على هذا النحو الممتاز إلا جانباً واحداً من جوانب نشاطه العلمى العديدة المتنوعة . فدراسة الجغرافيا والفلك وتعمقهما إلى هذا الحد الذى يدعو إلى أشد الإعجاب ، لم يكونا ليحولا بين هذه العقلية العلمية الفسيحة المتشعبة ، وبين ولوجها جميع ميادين

النشاط العلى فى الاستشراق الخاص بالعرب والإسلام ، والعلم بمسائلهما علماً دقيقا ، يقوم أولا وبالذات على تحقيق النصوص ، والكشف عن النادر من الوثائق والمجهول من المخطوطات .

فكتب وهو فى الثالثة والعشرين مقالا قيّما عن « نظام القبائل العربية فى الجاهلية » ، فيه بحث هذا النظام من الوجهة التاريخية والسياسية والاجتماعية بحثاً عميقا يدل على ذكاء نادر ، واستقامة فى الحكم والتقدير ، شهد بهما الأب لامانس فى كتابه المشهور « مهد الإسلام » . وقبل ظهور هذا المقال بحوالى عام ، أخرج نلينو كتابا جمع فيه أشهر السور القرآنية ، ورتبها ترتيبا تاريخيا على حسب النتائج التى انتهى اليها نلدكه فى كتابه عن « تاريخ القرآن » ، وأضاف اليها تعليقات ومعجماً بأهم مافيها من ألفاظ قارنها بمقابلاتها فى اللغات السامية الأخرى .

واشتهر الشاب العالم فى إيطاليا شهرة واسعة . فمنحته وزارة المعارف الإيطالية مكافأة دراسية لكى يدرس فى القاهرة ، فجاء إليها فى ديسمبر سنة ١٨٩٣ ، واستمر فى مصر حتى مايو من العام التالى . وهنا استطاع أن يستفيد كثيراً ، وأن يستخدم قدرته الفائقة على الملاحظة فى فهم أحوال مصر خصوصاً ، والشرق والإسلام على وجه العموم . وكان لهذه الرحلة أثر قيم فى حياة نلينو العلمية فيما بعد . وبعدها أخرج كتاباً عنوانه « اللغة العربية فى لهجتها المصرية ، لكى يدرس الإيطالى اللغة العربية بواسطته .

وبعد أن عرج على أسبانيا عاد إلى بلاده ، فأسند إليه شغل كرسى اللغة العربية فى معهد نابلى الشرقى فى نوفمبر سنة ١٨٩٤ ، وقد ظل به حتى سنة ١٩٠٢ حين عزمت الحكومة على شغل كرسى اللغة العربية فى جامعة بَلِرْمو ، وقد كان خالياً منذ زمن طويل . فلم تجد خيراً من نلينو تضعه فى هذا المركز الذى ظل به حتى سنة ١٩١٣ . وفى هذه السنوات التى قضاها فى بَلِرْمو . أظهر نلينو نشاطا عظيما ، سواء فى التحصيل والدرس ، أو فى أداء مهمة التدريس

التى عهد اليه بها خير أداء وأحسنه ؛ فعكف على قراءة الكثير جداً من الكتب العربية فى فروع العلم المختلفة ، لم يترك فيه باباً ، ولم يهمل مسألة من مسائله ، دون أن يقف عندها فيطيل الوقوف ، مهتماً بالدراسات العربية وحدها دون غيرها من الدراسات الشرقية ، بخلاف غيره من المستشرقين الذين كانوا فى الغالب يوجهون نشاطهم إلى أكثر من ناحية واحدة من نواحى الاستشراق من عربية وإيرانية وآرامية الخ .

وكانت عناية نلينو بالنواحى الأخرى بالقدر الذى يفيده فى دراسته العربية فحسب ، لا من أجل التأليف والبحث فيها . وفى هذا يقول لأحد زملائه فى جامعة پلرمو : « لا أريد أن يغرينى شىء على الخروج من دراسة العرب وحدهم إلى دراسة أخرى ، ولكنى أريد أن أعرف عن العرب كل شىء » ولعل ذلك راجع إلى طبيعة نلينو فى البحث والتفكير ؛ فهو يحب التخصص ودراسة المسائل الدقيقة الصغيرة ، ويسلك سبل المنهج التحليلى . ولا يميل مطلقاً إلى الدراسات التركيبية الواسعة ، ولهذا لم يكن له من هذا النوع الأخير شىء ، اللهم إلا فى الحالات القليلة التى كان يضطر اليها اضطراراً كما فى كتابته للمواد الخاصة بالكلمات العامة (مثل الإسلام ، محمد ، فلك) فى دوائر المعارف التى اشتغل بالتحرير فيها .

واستمر نلينو فى دراساته العلمية فى پلرمو ، لم ينقطع عنها إلا مرة واحدة حين رحل إلى الجزائر سنة ١٩٠٥ بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولى للمستشرقين فى هذه المدينة حينذاك ، وهناك فى الجزائر دفعته نزعته إلى الأسفار إلى زيارة بلاد الجزائر حتى الأجزاء غير المعروفة تماماً منها .

وبعد غزو إيطاليا لطرابلس ، لجأت اليه وزارة المستعمرات لتستعين بخبرته ومعرفته الدقيقة بأحوال العالم الإسلامى ، فكان مديراً للجنة تنظيم المحفوظات العثمانية ولمكتب الترجمة . وفى هذا أفاد الحكومة الإيطالية فائدة قيمة ، خصوصاً فيما يتصل بنقل أسماء البلدان العربية فى طرابلس إلى اللغة

الإيطالية ، ثم فى مسألة الخلافة التى أثارها الأتراك فى ذلك الحين ، وكانت موضوعاً لكثير من المناورات السياسية إبان الحرب العظمى . فقد كتب عن الخلافة رسالة طويلة بحث فيها طبيعة الخلافة على وجه العموم ، والخلافة العثمانية « المزعومة » (على حد تعبيره) بوجه خاص . وقد عالج مسألة الخلافة من بعد مرة أخرى فى سنة ١٩٢٤ فى مجلة « الشرق الحديث » بمناسبة زوال الخلافة العثمانية .

وكان لهذا الغزو أثره أيضاً فى زيادة عناية الحكومة الإيطالية بالدراسات الإسلامية . فأنشأت فى جامعة روما إلى جانب كرسى الأدب واللغة العربية كرسياً لتاريخ الإسلام ونظمه أُسْنِد شغله إلى نلينو فى سنة ١٩١٥ . وفى هذا الوقت عينه تخلى له جويدى الكبير عن الإشراف على مجلة « الدراسات الشرقية » . فأشرف على إخراجها ، وكتب فيها مقالات قيمة فيما بين سنة ١٩١٥ وسنة ١٩٢٠ ، أشهرها المقالة الخاصة بأصل تسمية المعتزلة واسم القدرية والمقالة الخاصة بفلسفة ابن سينا ، وهل هى شرقية أو إشراقية ، وهى المقالات التى ترجمناها فى هذا الكتاب . وقد حل هذه المشاكل المعقدة فى تاريخ الكلام والفلسفة الإسلامية حلا يكاد يكون نهائياً ، على الرغم مما أثارته بين جميع الباحثين من قبلُ من اختلافات . ويتصل بهذا أيضاً مقالتان كتبهما عن ابن الفارض بمناسبة ترجمة تائيته الكبرى إلى اللغة الإيطالية ، وفيهما كشف عن سعة اطلاعه المدهشة على المذاهب المسيحية وعلى الأفلاطونية المحدثة ، وعن معرفته الدقيقة بأخفى أحوال الصوفية النفسية .

ثم عُنى بالشريعة الإسلامية ، وكان له فيها باع طويل ، خصوصاً حين أثيرت مسألة وجود قانون سريانى سابق على الشريعة الإسلامية وبه تأثرت . وقد أثبت نلينو ، بحجج لاتحتمل الشك ولا تستسلم للنقض ، أن القوانين المسيحية الشرقية تعتمد كلها على الشريعة الإسلامية ، ومنها استمدت . وكانت مناظراته فى هذا الصدد مثاراً لإعجاب الجميع حتى خصومه أنفسهم .

وفى سنة ١٩٢١ أنشىء فى إيطاليا « معهد الشرق » من أجل دراسة أحوال الشرق وشئونه السياسية والاقتصادية والثقافية ، وخصوصاً الشرق الإسلامى . فعين نلينو مديره العلمى . وهذا المعهد هو الذى يخرج مجلة « الشرق الحديث » التى تعبر عن نشاط هذا المعهد الدراسى .

وملأت شهرة نلينو الأسماع سواء فى إيطاليا أو فى الخارج . فنيطت به مهام ضخمة وحاز ألقاباً رفيعة . فكان عضواً فى مجلس التعليم الأعلى ولجنة المعارف ، وأصبح عضوا فى الأكاديمية الإيطالية فى مارس سنة ١٩٣٢ . وأسندت إليه رئاسة القسم الشرقى فى تحرير دائرة المعارف الإيطالية . وفيها كتب أهم المواد الخاصة بالإسلام وبالعرب . كما كان عضو شرف لكثير من الهيئات العلمية فى الخارج .

ولعل واحداً من المستشرقين لم يكن أوثق من نلينو صلة بمصر . فالجامعة المصرية القديمة قد دعته إلى تدريس تاريخ الفلك عند العرب فى سنة ١٩٠٩ — سنة ١٩١٠ ، ثم تاريخ الأدب العربى فى السنتين الدراسيتين التاليتين . وكان لتدريسه فى الجامعة المصرية القديمة أخطر الأثر فى تكوين كبار الأدباء فى مصر الآن . فقد استحدث منهجاً جديداً لدراسة تاريخ الأدب العربى ، لم يكن معروفاً فى مصر من قبل . وقد شهد بفضله على الجامعة أكبر تلاميذه فيها . ونعنى به الدكتور طه حسين بك فى أول كتابه « فى الأدب الجاهلى » . وكم كان الرجل يعطف على مصر ويحب المصريين ! ولم تنس له مصر هذا كله . فدعته الجامعة الجديدة فيما بين سنة ١٩٢٨ وسنة ١٩٣١ لتدريس تاريخ اليمن بكلية الآداب لمدة أربعة أشهر كل سنة ، وعين عضواً فى المجمع اللغوى سنة ١٩٣٣ .

وفى السنوات الأخيرة من حياته عنى بطبع « تاريخ المسلمين فى صقلية » لميكيله أمارى ، والتعليق عليه تعليقات طويلة ، أضاف فيها خلاصة نتائج البحث فى السنوات التى تلت آخر طبعة للكتاب حتى هذه الطبعة الجديدة ، حتى

فجعل منه أثراً خالداً من آثار البحوث التاريخية العميقة الدقيقة . كما كتب الكثير من المواد فى « معجم القوانين الإيطالى الجديد » ، وكلها خاصة بالمسائل الفقهية وأنواع النظم التشريعية فى الإسلام . وقد شرحها نلينو شرحاً واضحاً دقيقاً يدل على سعة فى فهم الفقه الإسلامى ونظم الإسلام التشريعية

وفى شتاء سنة ١٩٣٧ زار مصر زيارته المعتادة من أجل حضور جلسات المجمع اللغوى . فلما انتهت الدورة سافر إلى بلاد العرب السعودية وظل زمناً بمدينة جدة ، واستطاع أن يزور بعض البلاد الداخلية مثل الطائف . واصطحب معه فى هذه الرحلة ابنته الآنسة ماريّا . وكانت رحلة موفقة استطاع فى أثنائها مقابلة الملك ابن سعود والاتصال بالشخصيات السياسية الكبرى فى المملكة العربية السعودية . واستطاع أن يدرس هذه البلاد من جميع نواحيها . فعزم على كتابة بحث كبير فى حياة هذه البلاد فى شتى مظاهرها . وبدأ فى كتابته فعلا فى أثناء رحلته . فوضع الصورة الإجمالية للكتاب وجمع له المواد المختلفة . واستطاع أن يكتب القسم الأول منه وهو الخاص بالنظام السياسى والإدارى والقضائى فى المملكة العربية السعودية . وعاجله الموت قبل أن يتم القسمين الثانى والثالث الخاصين بالحياة الدينية الثقافية فى الحجاز وبجدة وما حولها ، وبرحلته من جدة إلى ما بعد الطائف . وهذا الكتاب قد عنيت الآنسة ماريا بطبعه ، فظهر فى العام الماضى (سنة ١٩٣٩) كأول مجلد من « مجموعة مؤلفات نلينو المنشورة وغير المنشورة » ، وهى التى يشرف « معهد الشرق » على طبعها وإخراجها . والقسم الأول منه كتبه نلينو نفسه كما ذكرنا ، أما القسمان الثانى والثالث فقد حررتهما الآنسة ماريّا اعتماداً على التعليقات والمواد التى تركها والدها ، أو التى اشتركت هى فى جمعها وكتابتها .

ومكانة نلينو من بين المستشرقين جميعاً مكانة ممتازة لا يساويه فيها غير جولدتسيهر ونلدكه . وهو يمتاز عن جولدتسيهر بدقته العلمية ، وسعة اطلاعه على مختلف المسائل الإسلامية والعربية ، وتعدد مناحى نشاطه ؛ كما يمتاز بمنهجه

التحليلى الاستقرائى الذى يحول بينه وبين الالتجاء إلى افتراض الفروض الواسعة الجريئة ، التى إن دلت على نفوذ البصيرة وعمق الوجدان ، فإن فيها الكثير من الخطر . ويمتاز أيضاً ببحوثه التحليلية الدقيقة ، فهو لا يلجأ إلى البحوث التركيبية الشاملة إلا إذا حمل عليها قسراً . ولهذا فإن نتائج أبحاثه نتائج حاسمة فى معظم الأحيان ، إن لم يكن فيها كلها . وهو فى استقامته فى الحكم لا يكاد يجاريه أى مستشرق آخر على وجه الإطلاق .

فهرس الأعلام

ت

ح

ر

ز

ن

تنبيه

الأرقام الموضوع تحتها خط تشير إلى المواضع المهمة

الخطأ والصواب

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٥	٢٠	ماهية	كل من	٦١	٢٤	٧٨	٨٧
٢٥	٢	التى	والتى	٦٣	١١	١٦٠٨	١٠٦٨
٣١	٢٠	المجددة	المجدودة	»	١٥	س ٢	س ٣
٤١	٢٨	١٩٢٥	١٩١٥	٦٤	٢	(س ١٢٣)	تحذف
٤٣	٢١	١٩٩٠	١٨٨٠	٦٨	٤	فيستطيع	يستطيع
٤٥	٢١	فريدمان » عن	فريدمان « عن »	»	٢٢	زيد	يزيد
٤٩	٤	بن عبد الله	بن عبيد الله	٧١	١١	٢٨٩هـ = سنة ٨٩٢م	٢٨٩هـ = ٩٠٢م
٥٧	٧	الكلامى	المتكلم	٧٦	٢	٧	١٧
٥٨	١٨	(سنة ٢١٥ هـ =	سنة ٢١٥ هـ (=	»	٢٠	١٦	٦

الخطأ والصواب

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٧٢	١ من أسفل	س	س ١٢٣ — س ١٧٣
٨٠	٢١	العبرية	العربية
٨٢	٢١	١٦	٢٦
»	٧ من أسفل	li'hstoere	l'histoire
٨٦	٨	١٨٢	٢٨٢
٨٧	١ من أسفل	مزوينى ... تماله	قزوينى ... مقاله
»	٥ من أسفل	نظير	تأليف ظهير
			يضاف فى الهامش تعليق ٤ التالى : (٤) مخطوطة ظهير : فى برلين، الورقة ٧ ب إلى الورقة ١٩ ا ؛ ليدن الورقة ٧٣ ا . وأنا مدين بنسخ هذا الوضع الأخير للدكتور فان آرندونك
٨٩	١ من أسفل	كهذا	كهذا فى القاهرة
٩٣	١٠	الطب . طبعا	الطب طبعا ،
»	١٥	لان	ابن
»	١٥	أو	و
»	٢٠	١٦	١٧
»	٢٥	جـ ٢	جـ ١
٩٤	٢ من أسفل	Erinmernysbuch	Erinnerungsbuch
»	٢٥	m	n
٩٦	٢١	٨٢٥	٣٢٥
»	آخر سطر	Abbasia	Abbasid
١٠٦	٢٥	س ١٥٧	س ١٢٧
١١١	٢٦	( )	[ ]
١١٢	٦	ځ	ع
»	٦	Aristotelm	Aristotelem
١١٤	٣ من أسفل	Norgenland	Morgenland
١١٥	٢ من أسفل	per	der
١١٩	١٣	Tabola Smarpdina	Tabula Smaragdina
١٢٠	١	٤٨٦	٤٧٦
»	١٢	altenslamischen	alten islamischen
١٢٣	١٤	Eizélausyabe	Einzelausgabe
١٢٤	٢٧	٥٩	١٥٩
١٢٥	١٩	س	س
١٢٧	١٥	جـ ٥	جـ ٦

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٣٠	٢٣ — ٢٥	صاحب ... بل	تحذف
»	٢٥ — ٢٧	راجع ... ٣٧)	[راجع ... ٣٧)] ويضاف الى التعليق التالى رقم ٣
١٤٤	٢٧	س ١٠	س ١١
١٤٧	١ من أسفل	Arpbes	Arabes
١٥٠	١ من أسفل	١٨٢	١٨٢]
١٦٤	تعليق ٣		يوضع بين [ ]
١٦٧	٢ من أسفل	س ١١	ص ١١
١٧١	١٤	بالتحيير	بالتخيير
»	تعليق ٥	فى الأصل : زحيل	كذا فى الأصل ؛ والصواب : زحيل
		Muctaziliti	Muʿtaziliti
١٧٣	١٧	١٨٥٥	١٨٧٥
١٧٧	١٨	avernir	avenir
١٧٨	٢ من أسفل	١٨٢	٢٨٢
١٨٥	الأخير	٧٣٤	١٧٣٤
١٨٧	١٢	١٠٣، ١٠٥	١٠٣ — ١٠٥
١٩٣	٢٤	الغارات ... الاسلامية	مباحث حضارية عن العالم الاسلامى
٢٠٢	٥ من أسفل		
٢١٣	٢٤	٢٩٥	١٩٥
٢١٣	١ من أسفل	au	auf
٢١٦	٢٥	المتصوفة	المتصوفة
٢٣١	١٠	كلما عمل	عمل
٢٣٢	٢١	٧٠	٧٩
٢٣٤	١ من أسفل	النصرية	النصيرية
٢٣٥	١٧	باكاورا	با كورا
٢٣٥	١٩	الموضوع	الموضع
٢٧٧	٤، ٥ أسفل	pes traductione	des traductions d'Aristote
٢٧٨	٩	س٨	س٨ — س٦
٢٨٥	١٣	50	5°
٣٢٨	١ من أسفل	الجديدة ، حق	الجديدة ،
٣٣٨	١ من أسفل	ابن زيلع	ابن زيله
٣٤٣	١	سقط اسم :	عرباض : ٢٥٥